شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢

كلاهما شرح

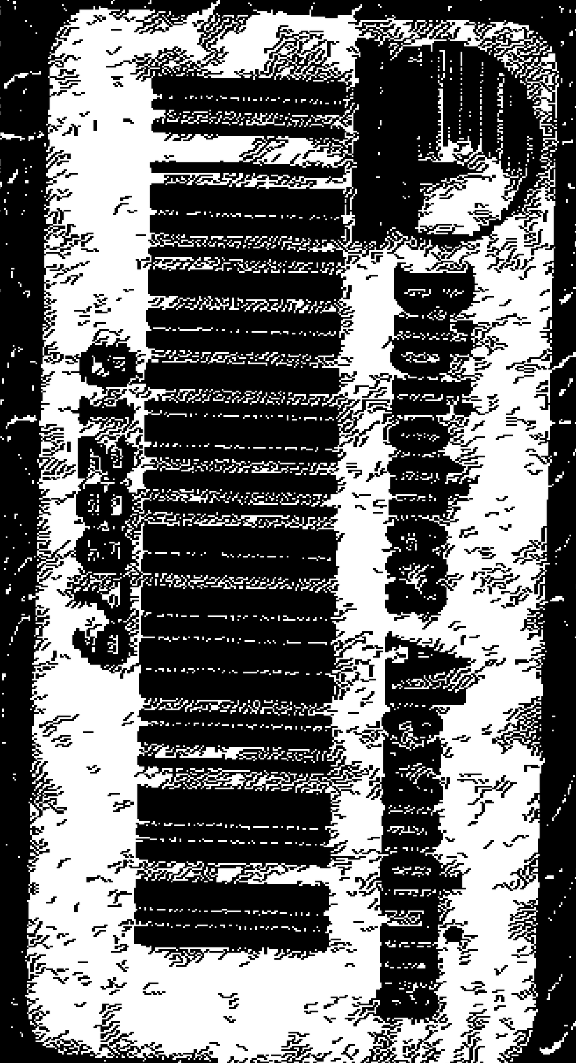
منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

المجلد الأول

[illegible]



شرح البدخشي

شرح البدخشي

مناهج العقول

للامام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي المتوفى سنة ٧٧٢

كلاهما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تاليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الاول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

يطلب من : دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
هاتف : ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب ٩٤٢٤-١١ - تلكس : NASHER 41245 Le

(الأسنوي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلي، وأيد قواعدها بسنة نبيه العربي، وشيد أركانها بالإجماع المعصوم من الشيطان الغوي، وأعلى منارها بالاقتباس من القياس الخفي والجلي وأوضح طرائقها بالاجتهاد في الاعتماد على السبب القوي، وشرع للقاصر على مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملي وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب والبعيد والشريف والدني وعلى آله وأصحابه أولي كل فضل سني وقدر علي.

(البدخشي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أفاض أنوار هدايته، وأنار منار دلالته، فوفقنا لسلوك منهاج شرعه القويم، ويسرنا للوصول إلى محصول دينه المستقيم حتى بلغنا منتهى أصول الشريعة الغراء، ونهاية وقاية فروع الملة البيضاء، وهدانا إلى تحقيق حقائق الكتاب والخبر. ودلنا إلى كشف أسرار القياس والأثر، وجمع آراءنا على أحكام بلا حكام، وتنقيح مناط الإباحة والكراهة والحرام، والتلويح بمأخذ الوجوب والندب للآنام، لتوضيح مناهج قواعد دين الإسلام (ثم الصلاة) على رسوله المصطفى وصفيه المصطفى المستصفى، محمد الذي قوله تعديل ميزان الحجة والبرهان، وفعله تقويم تحصيل العدل والإحسان، وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين.

(وبعد) فإن أصول الفقه علم عظيم قدره. وبين شرفه وفخره. إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية. وأساس الفتاوى الفرعية. التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً ثم إن أكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للإمام العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ، وكنت أيضاً ممن لازمه درساً وتدريساً

(أما بعد) فغير خاف على ذوي البصائر السليمة، وأولي العقول الحكيمة، أن كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للمولى الوالي والصدر العالي منبع العلوم والمعارف، منشأ الأسرار واللطائف، معدن الدقائق الأصلية والفرعية الجامع بين الحقائق الشرعية والعقلية قدوة فحول العلماء أسوة أعاظم الفضلاء، أقضى القضاة والحكام الحاكم الفصل بين الأنام نصير الإسلام والمسلمين، ناصر الملة والدين عبد الله بن أبي القاسم علي بن عمرو البيضاوي أعلى الله درجته في الجنان. وأفاض عليه سجال الغفران. مع صغر حجمه ووجازة نظمه كتاب حاو لمنتخب كل مديد وبسيط، جامع لخلاصة كل وجيز ووسيط، واف بتمهيد أركان الأصول الشرعية. كاف في تشييد مباني القواعد الفرعية. مشتمل على زبدة مطالب هي نتائج أنظار المتقدمين. محتوياً على نخب مباحث درر أفكار المتأخرين فهو بحر محيط يفرز الدقائق. وكنز مغن أودع فيه نقود الحقائق الفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه أكمام[1] أزاهير النكات اللطيفة. ففي كل لفظ منه روض من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر، فلولا تقوى الله لنظم في سلك المعجزات، ولقيل منه آيات محكمات وأخر متشابهات. إلا أنه لاحتوائه على مطويات الرموز والأسرار. وعلى خفايا لم تكشف عن وجوهها الأستار، وكان محتاجاً إلى شرح يحل عقد عويصاته الأبية ويفتح مغاليق كنوزه المخفية فإنه مع كثرة شارحيه وتزاحم مترجميه كأنه درة ما ثقبوها ومهرة

---

(١) قوله أكمام جمع كم بالكسر وهو ما يكون خارج الورد مما يستره.

فاستخرت الله تعالى في وضع شرح عليه موضح لمعانيه، مفصح عن مبانيه، محرر لأدلته مقرر لأصوله، كاشف عن أستاره، باحث عن أسراره، منبهاً فيه على أمور أخرى مهمة، (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التي لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف. (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل. (الثالث) تبيين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب إمامه في

ما ركبوها. إذ عامة شارحيه وان بذلوا جهدهم ما حاموا حول سرادق أسراره وجمهور متعاطيه وان بالغوا في استبصاره ما لاحظوا ما هو معظم أنواره فبعضهم اكتفوا بمجرد حل ألفاظه وبيان ظاهر معانيه. ولم يسلكوا مناهج حقائق خفاياه ودقائق مبانيه. وبعضهم عدوا سلوك طرائق حقائقه أمراً يسيراً. فضلواعن سواء السبيل وأضلوا كثيراً. وبعضهم اشتغلوا بتطويل الواضحات وأعرضوا عن حل عقد المعضلات. فوجوه أبكار أسراره يعد في القناع، وهم لعمري ما تيسر لهم الاقتراح فشرحته أثناء اشتغالي باقتناص علوم الأولياء الإلهيين، وتعلق بالي باقتباس معارف الصوفية المتألهين مع التزام مجاورة الطلاب وحل كتب أخرى غير هذا الكتاب شرحاً يحتوي على تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفصيل مجملاته وتوضيح مكنوناته، ويفتح أبواب كنوزه ويذلل صعاب رموزه، ويحل ألفاظه ومعانيه ويلخص مقاصده ومبانيه، فصدعت بصريح الحق حيث مجمع[1] فيه الشارحون، وأصلحت مواقع طعن فيها الجارحون، وأشرت إلى ما وقع للمصنف من السهو والتساهل، وما عرض للشارحين من الخطأ للغفلة أو التغافل، وأودعته فوائد ملتقطة من كتب العلماء المتقدمين. وفوائد مقتبسة من تصنيف الفضلاء المتأخرين، ولطائف أبحاث سمح بها جواد نظري وغرائب أسرار أبدعها قوة فكري من مخدرات حقائق هي بدائع الزمان وأبكار أفكار لم يمسها إنس قبلي ولا جان مجتنباً من التطويل الممل والإيجاز المخل مراعياً شريطة

---

(١) قوله مجمع في القاموس مجمع في خبره لم يبينه

الأصول، فإن ظفرت بالمسألة فيما وقع لي من كتب الشافعي كالأم والأمالي والإملاء ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها غالباً مبيناً الكتاب الذي هي فيه، ثم الباب، وإن لم أظفر بها في كلامه عزوتها إلى ناقلها عنه.

الاقتصاد متجافياً عن التعسف والعناد مترجماً إياه (بمناهج العقول في شرح منهاج الأصول) سائلاً من الله الوهاب إلهام الحق وتلقين الصواب وهو حسبي ونعم الوكيل. قال رضي الله عنه (بسم الله الرحمن الرحيم). ابتدأ به لأن كل أمر خطير لو لم يبدأ به كان أبتر للحديث[1] (والله) اسم للذات الحق الواجب بالذات الذي كل ما خلاه باطل وكل شيء هالك إلا وجهه: (والرحمن) المفيض لجلائل النعم وعظائمها: (والرحيم) المولى لدقائق المنن ولطائفها أو الأول المفيض للجود والكمال الصوري على الكل في الدارين بحسب القابليات وإليه الإشارة بقوله ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شيءٍ﴾[2] والثاني للكمال المعنوي الموعود لخلص عباده في الآخرة، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بالمؤْمِنِينَ رَحِيماً﴾[3] فالأول اشتمل باعتبار إيصال الفيض والثاني أعم إطلاقاً لإطلاقه على العبد أيضاً دون الأول. وأما رحمن اليمامة لمسيلمة فمن تعنتات الكفرة. وها هنا لطيفة وهي أن مراتب طلاب الحق جل وعلا ثلاث أدناها صرف الهمة إلى فيضان اللطائف الكمالية عليهم في دار السلام، وأوسطها مطالعة سر الكمال المعنوي في عين الكمالات الصورية واستشراق أنوار الكمال بترقيق حجب الصور من غير انتظار الآخرة، وأعلاها اندراكاً طور أنانيتهم وتلاشي ذراته في محيط أنوار الذات المستجمعة للصفات والاسم الأول أعني. (الله) يناسب الرتبة العليا (الرحمن) الوسطى (والرحيم) السفلى ومن هذا سنح سر في ترتيب الأسماء. ويأتي المباحث المتعلقة بالبسملة مشهور فلا تذكره.

---

(١) «كُل أمر ذي بالٍ لم يبدأ ببسم الله فهو أبْتَرْ»

(٢) الاعراف أية ١٥٦

(٣) الاحزاب أية ٤٣

(الرابع) ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا في المسائل المحتاجة الى ذلك. (الخامس) التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الإمام[1] أو كلام الآمدي أو كلام ابن الحاجب فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة التصحيح يأخذ به آخذون، فإن اضطراب كلام أحد هؤلاء نبهت عليه أيضاً. (السادس)

قوله (تقدس) أي تنزه (من تمجد) أي شَرف ذاته وجمل أفعاله وجزل نواله إذ المجيد من هو موصوف بها (بالعظمة) أي من هو متلبس بصفة العظمة ومعنى كونه تعالى عظيماً تعالى كنْه حقيقته عن إحاطة العقول فهو العظيم المطلق الأعلى عند البصائر والأوسط ما يتعسر عليها الإحاطة به وإن لم يتعذر. والأدنى ماله وقع عندها مع عدم التعسر وهي في الأصل تطلق على الأجسام يقال هذا الجسم أعظم من ذلك إذا كان أكبر في المقدار وإن لم يكن يملأ العين، فهذا أدنى مراتبها عند الأبصار والأوسط ما يملؤها ويكون عندها بمكان من الجسامة والأعلى المطلق ما لا يحيط البصر بأطرافه كالأرض والسماء (والجلال) أي نعوت الجلال وهي الغنى والملك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات، فهي تشمل الثبوتية والسلبية، وهذا رأي حجة الإسلام رحمه الله وأكثر المتكلمين وبهذا فسروا قوله تعالى: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾[2] (وتنزه من تفرد) أي توحد (بالقدم) الذاتي وهو غناء في الوجود والكمالات عما وراءه أو الزماني بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، والمراد بتوحده به ألا يكون لغيره، فلا ترد الصفات لأنها لا غيره. ولا عينه عند مشايخنا، ولا المفارقات ونحوها مما أدعت الفلاسفة قدمه الزماني لعدم تمام أدلة ثبوته ولا شيء يجوز أن يراد الإضافي وهو كون ما مضى من وجود شيء أكثر مما مضى من وجود الآخرة، لعدم اختصاصه تعالى مع أنه لا بد من التمهل

---

(١) هو الفخر الرازى في المحصول.

(٢) الآية الكريمة: الرحمان ٢٧

ما ذكره الإمام وابن الحاجب من الفروع الأصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً. (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكروه منها، فرأيت الأشغال به يطول لكثرته حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة

في صحة اتصاف وجود بالماضي. (والكمال) هو هنا عبارة عما حصل له دفعه اقتضاء ذاته من جميع ما أمكن اتصافه به من الصفات، ولا شك في تفرده به بخلاف مطلق الكمال أو لكل على قدر قابليته كما قيل:

ألم يعلم بـــــأن لكـــــل نفس   على قـــدر استطـــاعتهـــا كمالا

ويجوز أن يراد المطلق إذ كل كمال مستفاد من كماله، فكأن الكل له لا لغيره، وهذا كما يقال لا وجود إلا لله، أو لأن ما لغيره من الكمال مشوب بالنقصان فكأنه ليس بكمال. قوله (عن مناسبة الأشباه والأمثال) متعلق بتنزه أو تقدس على اختلاف النحاة في التنازع، والثاني مرجوح لاستلزامه الحذف مع أن المختار الإضمار إذ لا مانع من الإضمار قبل الذكر كما في قوله:

باتت وبات بها بوحش أصمت

بخلاف ما إذا أعمل الأول وهو[1] الثاني والأشباه جمع شبه بمعنى المشابه كالجنس بمعنى المجانس،وهو المتحد مع آخر في الكيف، والأمثال جمع مثل بمعنى المماثل وهو المتحد مع آخر في النوع، أو ما يسد مسده أي يصلح لما يصلح له، وأراد بالمناسبة هنا ما يعم المشابهة والمماثلة فالمعنى تنزه هو تعالى عن مشابهة الأشباه ومماثلة الأمثال، وهذا أبلغ من نفي نفس الشبه والمثل لأنه يفيد ذا بطريق الكتابة. كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2] يعني لو كان له شبه

---

(١) لعل صوابها وأضمر في الثاني.

(٢) الشورى أية ١١

مواضع يلي بعضها بعضاً، فلذلك أضربت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب وأشرت إلى كثير منها إشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها. (الثامن) التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة كنقول غريبة وأبحاث نافعة

ومثل لكان له مشابهتها والتالي منتف فكذا المقدم، أما تنزهه عن المماثلة فظاهر وأما عن المشابهة فلأن صفاته ليست من جملة الكيفيات والملكات فلا تتحقق المشاركة في الكيف، قال حجة الإسلام رحمه الله : هو المنزه عن كل وصف يظنه أكثر الخلق كمالاً لأنهم أثبتوا لله تعالى صفات هي كمالات أنفسهم وأضدادها نقائض، كالعلم والقدرة ونحوهما، والله تعالى منزه عن الاتصاف بكمالهم كما أنه منزه عن نقائضهم، ولولا ورود الرخصة باطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها عليه تعالى كأنه أراد أن المعنى منها في حقه غير ما هو ثابت له للعباد، إلا أنه لما لم يكن عندهم أقرب شيء إلى ذلك سوى هذه الصفات أطلقت عليه تعالى وأريد ما هو ثابت له تقريباً إلى إفهامهم ليترقوا بالتدريج إلى ذروة الحقيقة، كما إذا أريد أن تتلقف الببغاء لفظ بسم الله مثلاً يلقنونها صغيراً بقرب منه حتى يتمكن بالتدريج إلى تلفظ ذلك، ويقرب من ذلك ما صرح به الكامل المحقق عين القضاة الهمداني قدس سره في بعض تصانيفه، من أن مثل لفظ العلم والقدرة المطلق على صفة قائمة بذاته تعالى، وعلى ما يقوم بذات العبد يشبه أن يكون من المشترك اللفظي، هذا، ولكنه مما يخالف رأي أكثر متكلمي أهل السنة حيث فسروا العلم والقدرة وغيرهما من الصفات بما يصدق على ما للحالف والمحلوف[1]: (ومصادمة) أي وتنزه عن ملامسة (الحدوث) وأصل المصادمة ملاقاة الجسمين بصفة نحو المقارعة والحدوث، هنا يجوز حمله على الذاتي والزماني والإضافي والأحسن حمله على الأول ليلزم من نفيه نفي الأخيرين لأنه أعم، وهو تعالى منزه عن جميع أنواع الحدوث (والزوال) أي الفناء (مقدر الأرزاق)

---

(١) هكذا بالأصل والظاهر على ما للخالق والمخلوق.

وقواعد مهمة إلى غير ذلك فيما ستراه إن شاء الله تعالى . واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الأرموي ، والحاصل أخذه مصنعه من المحصولات للإمام فخر الدين ، والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفى لحجة الإسلام الغزالي ، والثاني المعتمد لأبي الحسين البصري ، حتى رأيته ينقل منهما الصفة أو قريباً منها بلفظها وسببه على ما

بالواو في بعض النسخ عطفاً على الفاعل أي الموصول والصلة ، أي وتنزه مقدر أو على الصلة بحذف المبتدأ والتقرير ، وتنزه من هو مقدر الأرزاق ، والأظهر عدم الواو على ما يقتضيه الذوق ، ليكون بدلا أو خبر مبتدأ محذوف ، أو منصوباً على المدح بتقدير أعني ، والرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله حلالاً كان أو حراماً ، وهذا أولى مما قيل هو ما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الإضافة إليه تعالى مع أنه معتبر في مفهومه ، والمعتزلة عرفوه تارة بانه اسم لمملوك يأكله المالك ، وتارة بأنه ما لا يمنع من الانتفاع به ، ولذا لم يجعلوا الحرام رزقاً ، وحوزوا أكل الإنسان رزق غيره قال حجة الإسلام رحمه الله الرزق أقسام مضمون وهو الغذاء وما به قوام البنية دون غيره وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ومَا منْ دَابة في الأرْضِ إلا على اللهِ رزْقُها﴾[1] . ومقسوم ، وهو مقسمه في اللوح المحفوظ مما يأكله ويشربه ويلبسه كل واحد بمقدار مقدور ، ووقت موقت قال النبي عليه السلام « الرِّزْقُ مقسوْم مفروغ ليس تقوى تقي بزائده ولا فجور فاجر بناقصه » . ومملوك وهو ما يملكه كل أحد من الأموال على حسب ما قدره الله وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَانفقوا مما رزقناكم﴾[2] . وموعود وهو ما وعد الله للعبد بشرط التقوى حلالاً من غير كد . قال الله تعالى : ﴿ومَنْ يتَقِ آللهَ يَجْعل له مَخْرَجاً وَيرزقْهُ منْ حَيْثُ لاَ يَحتْسب﴾[3]

---

(١) هود آية ٦

(٢) وانفقوا مما رزقناكم سورة المنافقون آية ١٠

(٣) سورة التغابن آية ٦

قيل إنه كان يحفظها، فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلباً لإدراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول، وحرصاً على إيراد ما فيه على وفق مراد قائله؟ فإنه ربما خفي المقصود أو تبادر غيره فيتضح بمراجعة

ووجوب التوكل إنما هو بإزاء المضمون فقط، وعلى هذا يكون الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به من الأموال ونحوها، غذاء كان أو غيره، ملكاً كان أو غيره ملك حلالاً كان أو حراماً (والآجال) جمع أجل وهو الزمان، ثم غلب على الزمان المقدر لموت الحيوان، وهو واحد لكل شخص حتى المقتول، وساعدنا فيه الجبائي وكذا أبو الهذيل، إلا أنه قال لو لم يقتل لمات في وقت قتله بلا قتل، وقال مشايخنا لو لم يقتل لمات، والمراد نفي إمكان نيابة الموت بلا قتل عنه لتعلق مشيئة الله بالقتل وعنوا به الإمكان الوقوعي، وعند عامة المعتزلة إنه مقطوع عليه الأجل، وهو يحتمل الوجهين أحدهما وهو الظاهر أن أجله الموت الذي لولا قاطع القتل لعاش إليه. والثاني وهو المفهوم من كلام الكفاية والتمهيد أن له أجلين القتل والموت الذي كان يعيش إليه لولا القتل، وظاهر كلام التفتازاني وهو الموافق لما في الهداية أن الآخر مذهب الكعبي لا العامة، وعند الفلاسفة الأجل طبيعي وهو موت الحيوان بانطفاء حرارته وتحلل رطوبته الغريزتين واخترامي، وهو وقت الموت بحسب العوارض من الأمراض والآفات، ومعنى التقدير تحديده تعالى كل شيء بحده الذي يوجد معه من حسن وقبح وضر ونفع، وما كون من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، ومدح وذم، إلى غير ذلك، ومعنى قضائه أحكامه المفعولات، وقيل قضاؤه تعالى هو علمه في الأزل بوقوع ما يقع، ولا وقوع ما لا يقع على الجملة، وقدره علمه بالكائنات كما تكون في أنفسها مع ترتيبها في التحقيق، كما يقدر المهندس صورة البناء مع ترتيب أجزائه قبل وجوده، والتدبير يقاربه ولعل هذا هو المراد بقوله (ومدبر الكائنات في أزل الآزال). فإن قلت ما معنى أزل الآزال قلنا يجوز أن يراد القدم الذاتي، فإن الأزل القدم على ما ذكر في الصحاح

أصل من هذه الأصول المذكورة، ولم أترك جهداً في تنقيحه وتحريره، فإنني بحمد الله شرعت فيه خلياً من المواقع والعوائق منقطعاً عن القواطع والعلائق،

فأزل الآزال على هذا قدم القدمات بمعنى أكملها، كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعني أنه مدبر الكائنات مع كونه غير محتاج إلى الغير من موجود معين، ويحتمل أن يراد به القدم الزماني الذي تفردت به ذاته وصفاته. وبالآزال القدمات الإضافية التي تكون للأشياء القديمة العهد المارة عليها القرون والأعصار. الإضافة لملابسة متقدم ومتأخر، وعند الصوفية أزل الآزال عبارة عن تقدم الحضرة الأحدية التي هي عبارة عن الحقيقة الحقة الواحدية مع اعتبار التعين الأول على الحضرة الواحدية المأخوذ منها جميع الصفات الذاتية الكمالية الإلهية. ولهذا قالوا الأحدية في الذات والواحدية في الصفات، فلكل من صفات الكمال أزل. وللمجموع آزال وللذات تقدم عليها بالذات فلها أزل الآزال (عالم الغيب والشهادة) أي جميع المعقولات المغيبة عن الحواس والمشاهدات المدركة بالحس والأولى تسمى بالغيب والملكوت والأمر والثانية بالشهادة والملك والخلق وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾[1] وبقوله: ﴿تَبارَكَ الَّذي بيدِهِ الملكُ﴾[2] وقوله: ﴿فسبحان الذي بيدِهِ ملكوتُ كُل شيء﴾[3] وبقوله: ﴿عالِمُ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[4] (الكبير المتعال) أي العظيم الشأن الذي كل شيء دونه. المستعلي على كل شيء بقدرته، أو الذي كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها. كذا في الكشاف وقال حجة الإسلام رحمه الله الكبير ذو الكبرياء وهو كمال الذات. والوجود بدوامه أزلا وأبداً، والمتعالي أبلغ من العلي الذي هو مبالغة العالي. فمعناه أنه الذي لا رتبة فوق رتبته إذ تنتهي إليه مراتب.

---

(١) الأعراف ٥٤

(٢) سورة الملك آية ١

(٣) ياسين ١٣

(٤) سورة الحشر آية ١٨

فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموماً، وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً، وعمدة في شرح هذا الكتاب وسعيت سعيي في إيضاح معانيه،

الموجودات في السببية والشرف، فله الفوقية المطلقة، أو كل ما سواه لا يكون عليا إلا بالإضافة، ثم لما مجد الله بصفات الكمال وقدسه عن شوائب الحدوث والزوال وبين أن الأرزاق والآجال معلقة بتقديره، وإن تحقق الكائنات منوط بتدبيره وإن علمه محيط بالكل، تعلق البال بأنه موصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال مستحق للحمد والإجلال، فناسب المقام أن يؤتى فيه بالحمد الذي هو الثناء باللسان على قصد الإجلال على الجميل، من نعمة وغيرها فلذا قال: (تحمده على فضله) أي نواله وعطائه (المترادف) المتعاقب (المتوال) أي المتوالي حذفت الياء اكتفاء بالكسر كما في المتعال، وبالشكر الذي هو الفعل المشعر بإجلال المنعم لانعامه باللسان كان أو بالجنان أو الأركان ولذا قال: (ونشكره على ما عمنا) أي شملنا (من الانعام) بيان لما هو إيصال النعمة، (والافضال) أي المجاملة وإيتاء الفضل، ثم بين الحمد والشكر على ما ذكرنا عموم من وجه لصدقهما على الثناء باللسان للإحسان وصدق الحمد فقط على الثناء لغير الانعام وبالعكس على عمل الأركان بالإحسان، ويحمل قوله عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده، على نفي كمال الشكر لا أصله لعدم استلزام نفي الأعم من وجه نفي الأخص، وما ذكرنا تفسير الأدباء وإليه ميل الزمخشري في الكشاف، وأما التحقيق فهو أن الحمد فعل يشعر بإجلال المنعم لكونه منعماً سواء كان اعتقاداً باتصافه بصفات الكمال ونزاهته عن النقصان أو ذكراً لسانياً دالاً عليه، أو عملاً بالجوارح دالاً على ذلك والشكر صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من الحواس الظاهرة وغيرها إلى ما خلق وأعطاه لاجله، كصرف الذهن إلى فهم حقائق آياته والنظر إلى مشاهدة مصنوعاته، والسمع إلى تلقي إنذارته وما ينبيء عن مرضاته، وعلى هذا فالحمد أعم مطلقاً لعدم اختصاصه بما يصل إلى فاعله بخلاف الشكر، ثم لما حمد الله تعالى على النعم وكان أجلها الإيمان وكان

وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدىء، ولا يبطىء إدراكه على المنتهي. وسميته ، (نهاية السول في شرح منهاج الأصول) والله

ذلك في الأكثر بتوسط النبي عليه السلام جعل الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فقال: (ونصلي على محمد الهادي) أي الدال على طريق يوصل إلى الاهتداء، (إلى نور الإيمان من ظلمات الكفر والضلال)، والإيمان تصديق النبي بجميع ما علم بالضرورة مجيئه به، والكفر إنكار شيء من ذلك، والضلال فقدان ما يوصل إلى المطلوب، وفي مبدأ الكلام ملاحظة إلى قوله تعالى: ﴿وإنّكَ لَتَهْدِي إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1] وأما قوله: ﴿إنّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[2] فالمراد نفي خلق الاهتداء في العبد والهداية حقيقة فيه عند مشايخنا مجاز فيما سواه، وقوله نور الإيمان وظلمات الكفر كلاهما من التشبيه المؤكد على طريقة لجين الماء أي ماء كاللجين، وتوحيد الأول وجمع الثاني إشارة إلى وحدة حقيقة الإيمان، وأن تعدد أفراده واختلاف أنواع الكفر كالإشراك بالله ونفي الصانع وإنكار النبوة، وإن كان الكل ملة واحدة حكما، ويجوز أن يكونا من الاستعارة بالكناية بأن شبه الإيمان بما له إشراق واستنارة بقرينة إثبات النور له، والكفر بماله إظلام واسوداد والقرينة إثبات الظلمات له بالشبهات استعارتان بالكناية والاثباتان تخيليتان، أو بأن يراد بالإيمان والكفر ما ذكرناه ادعاء، فيكون كل منهما استعارة مكنياً عنها والتخيليتان لفظاً، النور والظلمات المستعملان في النور والظلمات الوهميين مع كونهما موضوعين لهما محققين، وهذا يوافق مذهب السكاكي، والأول مذهب غيره، ثم لما دعا النبي عليه السلام المتسبب للاهتداء إلى الإيمان والإسلام، دعا لمن عاونه في تنفيذ أحكامهما وتبليغ أركانهما، فقال: (وعلى آله) أصل أهل لمجيىء أهيل وقيل أويل وذكره في الصحاح في فصل الألف مع الواو يؤيد هذا، سمع الكسائي بعض الفصحاء يقول أهل وأهيل

---

(١) الشورى ٥٢

(٢) القصص ٥٦

أسأل الله أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه آمين.

وأول وأويل ثم خص بالإشراف وقيل آل فرعون لأنه تزيى بزي الأشراف وآله عليه السلام من جهة النسب أولاد علي وعباس وجعفر وعقيل وحارث بن عبد المطلب، ومن جهة الدين كل مؤمن أو كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين. (وصحبه) جمع صاحب. وهو يجمع على مصحب والأصاحب والصحاب والصحابة والصحبة والصحبات، ثم يجمع الأصحاب على الأصاحب ثم يخفف إلى أصاحب. (خير صحب وآل) بحسب كمالهم في الدين منزلة بصحبته عليه السلام ومبايعته. (وبعده فإن أولى ما تهم به) أي يقصد إليه (الهمم) جمع همة كالقمم في قمة ومعناها القصد إلى كون الشيء أولاً كونه وهي من جهة اللغة أعم من أن يكون أما الشريف أو الخسيس يقال همة عالية وهمة سالفة فلهذا وصفها بقوله: ﴿العوالي﴾ ثم غلب على قصد حيازة المراتب العليا عرفاً واستعمالاً وإسنادها الهمم مجاز على طريق جد جده. (وتصرف فيه الأيام والليالي، تعلم المعالم) جمع معلم وهو موضع العلم. ويقال الأثر يستدل به على الطريق والمراد بالمعالم. (الدينية) أي المنسوبة إلى الدين الذي هو موضع إلهي يسوق ذوي النهي باختيارهم المحمود إلى الخيرات بالذات الأصول التي يوقف بها على الأحكام من نحو الجواز والفساد والحل والحرمة، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمراد بتعلمها تعرفها وتعرف أحوالها من حيث استنباط الأحكام الشرعية منها. وهو بعينه علم الأصول، وسيجيء تحقيقه ويجوز أن يراد بالمعالم العلل التي يستدل بها القائسون المتأولون في النصوص على ثبوت الحكم في المقيس ويجوز أن يراد بها الأسباب الشرعية نحو دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر وشرف المكان للصلاة والزكاة والصوم والحج، والوجه هنا هو الأول، فإن قلت ما ذكر مشعر بأولوية علم الأصول على علم الكلام المشتمل على معرفة الباري وصفاته، وصدق المبلغ ودلالة معجزاته، ونحو ذلك الموقوف عليها معرفة

أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية مع أنه ليس كذلك. قلنا أراد أولى علوم الشرائع والأحكام بدلالة المقام مع جواز كونه ادعائياً، أو نقول يدفع ذلك عطفه ما يشمله وغيره عليه حيث قال: (والكشف عن حقائق الملة الحنفية) أي المنسوبة إلى الحنيف، وهو المائل عن كل باطل إلى الحق لأنه يشير إلى تحقيق القواعد الكلامية. كما يشير إلى تحليل المعاقد الأصولية. فلا تفضيل للأصول على الكلام، وإفراد الأصول بالتصريح والتقديم لكون الكلام فيه الكشف حقائق الملة العلم بها على اليقين لا التخمين، وتشبيه الحقائق بالأسباب المحمية بالأستار أو ذكرها وإرادة هذه الأشياء ادعاء استعارة بالكناية وإضافة الكشف إليها، أو استعماله في الكشف الموهوم تخيلية. (والغوص في تيار) أي موج (بحار مشكلاته) الضمير للكشف أو التعلم أو الحقائق أو الملة على تأويل المذكور، وأراد بالغوص إمعان النظر وإعمال الروية، وإتعاب النفس في تحقيق دقائقه وحل مشكلاته (والفحص) أي التفحص. (عن أستار أسرار معضلاته) ولا يخفى ما في القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية. كذا قال المتن في النسخة التي عندي. والأنسب كونه لفظ الفحص مكان الكشف هناك. وبالعكس هنا بإضافة الكشف إلى الأستار. (وإن كتابنا هذا) صفة الكتاب (منهاج الوصول) أي طريق واسع للوصول (إلى علم الأصول) وقد سبق الإشارة إلى تعريفه وسيجيء تحقيقه والمنهاج خبران، وقوله: (الجامع بين المعقول والمشروع) خبر بعد خبر، وأراد بجامعيته بينهما أنه مع اشتماله على البحث على أحوال الأدلة الشرعية محتو على رعاية الوجوه والشرائط المذكورة في علمي الميراث، والنظر في تركيب الأدلة والتعريفات وإيراد النصوص والمعارضات ونحو ذلك قوله: (والمتوسط بين الأصول والفروع) خبر آخر لأن، وأراد بالفروع والقواعد المبينة فيه وبالأصول أدلتها، أو بالفروع الأحكام المفصلة في الفقه، وبالأصول الأدلة الكلية، فالمعنى على هذا أنه مشتمل على

(وكيفيَّة الاستفادة منْها وَحال المستْفيدِ) أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم، والتصور مستفاد من التعريفات، فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه، ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه، فنقل عن معناه الإضافي وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أي علماً على الفن. الخاص والفرق بين اللقبي والإضافي من وجهين: (أحدهما) أن اللقبي هو العلم كما سيأتي والإضافي موصل إلى العلم، (الثاني) أن اللقبي لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الإستفادة وحال المستفيد، وأما الإضافي فهو الدلائل خاصة، ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الإضافي دون اللقبي، لأن جزأه لا يدل على جزء معناه، فإذا تقرر ما قلناه، وعلمت أن أصول الفقه في الأصل مركب، فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته، فكان ينبغي له أن يذكر

المسائل الفقهية كاشتماله على مباحث الأدلة الكلية، إلا أن ذكر الأولى على سبيل التبعية كالتمثيل والتفريع لا أنها من مسائل هذا الفن. (وهو) أي الكتاب (وأن صغر حجمه) الحجم سد فم الشيء تارة وفتحه أخرى، والمراد صغر محل الحجم أي هذا الكتاب مع أنه مختصر (كثر علمه، وكثرت فوائده، وجلت) أي عظمت (عوائده) أي منافعه العائدة إلى الطلب. (جمعته رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين) أي صلاحهم يقال فلان ذو رشد ورشاد أي ذو صلاح في الدين والعقل والمال، (ونجاتي) أي ويكون سبباً لنجاتي (يوم الدين أي يوم الجزاء، ومنه قولهم كما تدين تدان، أي كما تفعل تجازى، وبيت الحماسة.

ولم يبـــق ســـوى العـــدوا   ن دنـــاهـــم كما دانـــوا

(والله تعالى حقيق) أى جدير (بتحقيق رجاء الراجين) أى بتحصيل مأمولهم، اعلم أنه لما كان علم الأصول بل كل علم عبارة عن مسائل كثيرة تضبطها جهة واحدة باعتبارها يعد علماً واحداً مدوناً، ولم يكن بد لطالب مثل تلك الكثرة أن يعرفها بتلك الجهة لئلا يشتغل عما يعنيه إلى ما لا يعنيه، وجهة

تعريف الأصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه، كما فعل الإمام في المحصول والآمدي في الأحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات، فلنذكر أول تعريفهما ثم نعود إلى شرح كلامه فنقول الأصل له معنيان معنى في اللغة، ومعنى في الاصطلاح، فأما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات: (أحدها) ما يبنى عليه غيره، قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة (ثانيها) المحتاج إليه قاله الإمام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل، (ثالثها) ما يستند تحقق الشيء له، قاله الآمدي في الأحكام ومنتهى السول، (رابعها) ما منه الشيء: قاله صاحب الحاصل، (خامسها) منشأ الشيء، قال بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الأول والأخير، وأما في الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسة أي دليلها، ومنه أيضاً أصول الفقه، أي أدلته، (الثاني)

الوحدة الضابطة تعريفة المميز له عند الطلب أو موضوعه الممتاز هويته في نفسه عن سائر العلوم، وكان المقام مقام تشوف الطالب الى التعريف ليمتاز العلم عنده، فيشرع فيه على بصيره عرفه بقوله: (أصول الفقه) ثم أصول الفقه جعل لقباً لهذا الفن بعد نقله عن مركب إضافي، وفيه إشعار بابتناء الفقه في الدين عليه فإن اللقب علم يشعر بمدح أو دم، فله اعتباران ولكل اعتبار تعريف، فالفرق أن دلالة الأجزاء على المعاني الوضعة في اللقبي غير منظورة، وإنما يلتفت فيه الى الاستعمال الطارىء، وفي الإضافي بالعكس، ولم بتعرض له المصنف بناء على أن المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام لا غير، وتعرض اللقبي بقوله: (معرفة دلائل الفقه) أي جميع دلائله، إذ الجمع المضاف مستغرق كما سيجيء، فخرج العلم بالبعض سواء علم البعض الآخر أولا، فإن معرفة البعض المقيدة بتعلقها أو لا تعلقها بالبعض الآخر شيء مغاير لها متعلقة بالمجموع من حيث هو، والمراد بالدلائل الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو هي مع غيرها من الأدلة المختلف فيها كاستصحاب وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة

الرجحان، كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز، (الثالث) القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل: (الرابع) الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الأصل. وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحي، فالاصطلاحي سيأتي في كلام المصنف. وأما اللغوي فقال الإمام في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه، وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع هو فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا. وقال الآمدي هو الفهم وهذا

ونفى المدارك في الأحكام العدمة وغيرها، والدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحبح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعيا كان أو ظنياً وقوله: (إجمالا) الظاهر أنه يشير الى أن معرفة الأدلة التفصيلة الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية لبست من الفن، قال الجاربردي معناه أنه لا يشترط أن يستحضر الأدلة، بل لو كان بحيث بتمكن من الرجوع إليها متى شاء لكفى وهو ضعيف إذ الإطلاق كاف في ذلك، وأيضاً لا يبقى في التعريف ما يخرج معرفة الأدلة التفصيلية، وقال الفنري هو احتراز عن الفقه والخلاف إذ الأدلة فيهما منصبه على المسائل الجزئية فنكون تفصيلية، وفيه بحث إذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فيحتاج الى إخراجه إلىهم، إلا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم باستعمال الأقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعته سواء كان من أحكام الفقه أولا، فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية، ولو سلم فلا يخرج بقوله إجمالا لأنهم ربما يقولون في الجدل، والخلاف المدعى الوجوب في صورة من صور النزاع بالمقتضى أو عدم الوجوب بالمانع، ثم المراد بمعرفة دلائل الفقه معرفتها لا من حيث هي إذ هي من هذه الحبثة الموضوع لا من المسائل بل من حيث إثباتها للأحكام، ثبوت الأحكام بها يدل عليه قوله (وكيفية الاستفادة) أي معرفة كيفية استخراج الأحكام من أدلتها، إذ يفهم أن المراد أن الأصول معرفة الدلائل من حيث

هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقه بفتحها في المضارع أي فهمت أفهم . قال الله تعالى: ﴿فما لِهؤلاء القَومِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَديثاً﴾ [1] . وقال تعالى: ﴿ما نَفقَهُ كثيراً مما تَقُولُ﴾ [2] وقال تعالى: ﴿ولَكنْ لاَ تَفْقَهونَ تَسْبيحَهُمْ﴾ [3] إذا علمت ذلك فلنرجع إلى شرح كلام المصنف، فنقول قول معركة كالجنس دخل فيه أصول الفقه وغيره، والفرق بينه وبين العلم من وجهين (أحدهما) أن العلم يتعلق بالنسب أي وضع لنسبة شيء آخر، ولهذا تعدى إلى مفعولين، بخلاف عرف فإنها وضعت للمفردات، تقول: عرفت زيداً: (الثاني) أن العلم يستدعي سبق جهل بخلاف

إفادتها للأحكام ومعرفة كبفية استفادتها منها، والمراد بالمستميد في قوله (وحال المستفد) أي من يستفيد الأحكام أعم من المجتهد والعامي بدليل اشتمال الكتاب السابع من هذا الكتاب المعقود لبيان حال المستفيد على مباحث الاجتهاد والافتاء والاستفناء، مع أن الآخرين ليسا من الأحوال المختصة بالمجتهد، وعلم بما ذكرنا أن موضوع الفن الأدلة المذكورة، والمجتهد والمقلد، إذ الأصولى يبحث عن أحوال الأدلة الموصلة الى الأحكام، مثل كون الأمر للوجوب والنهي للحرمة الى غير ذلك، وكون بعضها راجحة على البعض، وعن أحوال المجتهدين والمقلدين من الاجتهاد والإصابة والأخطاء والإفتاء والاستفتاء وإليه أشار الجاربردي، وفيه بحث لجواز أن يكون التعرف لمبحث الاستفتاء والتقليد لكونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه مسائل الفن، فلا يلزم أن يكون المقلد من الموضوع، والظاهر أن الموضوع إذا لم تجعل الأحكام من الأدلة السمعية من حيت إثبات الأحكام والبحث عن حال المستفيد قيد لأحوال الأدلة راجع إليها، بأن يقال مثلا ان الإثبات يكون بالاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض فلا

---

(١) النساء ٧٨

(٢) هود ٩١

(٣) الاسراء ٤٤

المعرفة، ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم، وقد نص جماعة من الأصوليين أيضاً ومنهم الآمدي في أبكار الأفكار على نحو، فقالوا إن المعرفة لا تطلق على العلم القديم. قوله (دلائل الفقه) هو جمع مضاف، وهو يفيد العموم فيعم الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه، (الثاني) معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام. (الثالث) معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فإنه جزء من أصول الفقه ولا يكون أصول الفقه، ولا يسمى العارف به أصولياً لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء. والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة يحتج بها وأن الأمر مثلٌ للوجوب، وليس المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه. واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فلبست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له، فإن

يكون من الموضوع، قال الفنري في التعريف ههنا للمدون الاصطلاحي، وهو ليس مجرد معرفة الأدلة والكيفيتين وإلا لأطلق اسم الأصولي على الصحابي ولس كذلك كما لا يطلق النحوي على البدوي الفصيح، بل التعريف الصحيح أنه علم يعلم منه أدلة الفقه والكيفيتان، ونعنى بقوله علم العلم بأصول معلومة هي التصديقات الكلىة، وبقوله يعلم الى آخره أنه يعرف بالتوصل بتلك القواعد الكلية كيفة استنباط الأحكام الجزئية الفقهبة من أدلتها التفصيلية، ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بمعرفة الأدلة والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق، بكون الأدلة الكلىة الإجمالية المشار إليها بقوله إجمالا مثبتة للأحكام عند المجنهد مع معرفة كيفبة الإتبات، كقولنا الأمر يفيد الوجوب، والنهي الحرمة، والقباس المستنبط يوجب الحكم، لظهور أن ليس المراد مجرد تصور الأدلة والكيفيتين، فمفهو مات هذه القضايا حينئذ راجعة الى ثبات الأدلة للأحكام، وهو المراد بمعرفة الأدلة؛ أي من حيث إثباتها للأحكام ومعرفة أحوال الأدلة من النسخ والمعارضة والترجيح وغير ذلك، وأنواع الحكم، وأن أي نوع من

الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع له، ولهذا قال في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه، ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والامارات: (قوله إجمالا) أشار به إلى أن المعتبر في حق الأصولي إنما هو معرفة الأدلة من حيث الإجمالي ككون الإجماع حجة وكون الأمر للوجوب كما بيناه، وفي الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف، لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة، والمناظر أن ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة وفيما قاله نظر، ولم يصرح في المحصول بالمحترز عنه، فإن قيل أن إجمالا في كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولا لأن عرف لا يتعدى إلا إلى واحدْ وقد جر بالإضافة، ولا تمييزاً منقولا من المضاف، ويكون أصله معرفة إجمالا أدلة الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أو من الدلائل لأنهما مؤنثان، وإجمال مذكر، ولا نعتاً لمصدر محذوف، أي معرفة إجمالية. لتذكيره أيضاً. فالجواب أنه يجوز أن يكون في الأصل مجروراً بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه: معرفة إجمالية. أي لا معرفة تفصيل فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب كقوله تعالى: ﴿واسْأل القَرْيَة﴾ (١) أي أهل القرية ويجوز أن يكون نعتاً لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا إجمالياً، قال الجوهري تقول عرفت

الأحكام يتبت بأي نوع من الأدلة، والمباحث المتعلقة بالمحكوم به ككونه عبادة أو عقوبة، أو المحكوم عليه من الأهلية والعوارض عليها كلها راجعة الى معرفة كيفية استفادة الأحكام من الأدلة، ولا شك أن مجموع المعرفتين في قوة العلم بالقواعد التى هي مثل قولنا كل ما هو مأمور الشارع واجب، وقولنا كل ما هو منهيه حرام، ونحو قولنا ما دل على إباحته القياس فهو مباح، بأن يقيد الأول والثانى بقولنا بأمر أو نهي لم يثبت نسخه ولا معارضة ولا رجحان لنص آخر عليه، والتالث بأن ليس لهذا القياس معارض أقوى كالنص، ولم يسبقه اجتهاد مجتهد أو سبق فيه اجتهاد الآراء وأدى إليه رأى مجتهد الى غير ذلك. وإلا

---

(١) يوسف ٨٢

معرفة وعرفانا، فهو على هذين الإعرابين يكون الإجمال راجعاً إلى المعرفة. وأما عوده إلى الدلائل فهو وإن كان صحيحاً من جهة المعنى لكن هذا الإعراب لا يساعده، ويجوز أن يكون حالا، واغتفر فيه التذكير لكنه مصدراً، وفي بعض الشروح أن إجمالاً منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ لما قلناه قوله: (وكيفية الاستفادة منها) هو مجرور بالعطف على دلائل، أي معرفة دلائل الفقه، ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل أي استنباط الأحكام الشرعية منها، وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهرة والمتواتر على الآحاد ونحوه، كما سيأتي في كتاب التعادل والترجيح، فلا بد من معرفة تعارض الأدلة ومعرفة الأسباب التي يترجح بها بعض الأدلة على بعض، وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه في استنباط الأحكام منها، ولا يمكن الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والترجيح لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة إلى الترجيح فصار من معرفة ذلك من أصول الفقه وقوله: (وحال المستفيد) هو مجرور أيضاً بالعطف عى دلائلَ أي ومعرفة حال المستفيد وهو طلب حكم الله تعالى فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال في الحاصل لأن المجتهد يستفيد الأحكام من الأدلة، والمقلد يستفيدها من المجتهد، وإنما كان معرفة تلك

فللخصم أى يمنع كلية القضايا المذكورة وكذا إذا أبرزت في صورة الملازمات الكلية نحو كلما كان الشيء مأمور الشارع فهو واجب، وقس على هذا فالأصول حينئذ تكون عين العلم الذى هو علم بقواعده وأصول يتوصل بها الى استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاسندلال على مسائل الفقه بالشكل الأول، كقولنا الحج واجب لأنه مأمور الشارع، وكل ما هو كذلك فهو واجب، أو عند جعلها لزومية كلية منضمة إليها مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذى يستنتج منه بوضع مقدمة، كقولنا كلما كان الشيء حجا أو غيره مأمور الشارع فهو

الشروط من أصول الفقه، لأنا بينا أن الأدلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته عليه، فاحتج إلى رابط وهو الاجتهاد، فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من أصول الفقه، ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال أصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف، وفيه نظر من وجوه (أحدها) كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه شيء ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك، ولهذا قال الإمام في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه، ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه، وذكر نحوه في المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الأحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضاً، وحاصله أن طائفة جعلوا الأصول هو العلم لا المعلوم، (ثانيها) أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لأنه تعالى عالم بكل شيء، ومن ذلك هذا العلم الخاص، ولا بد من إدخاله في الحد وإلا لزم وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لأنه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لأنها لا تستدعي سبق الجهل كما تقدم (ثالثها) أنه جمع دليلا على دلائل هنا وفي أوائل القياس حيث قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها، وإنما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح الكافية والشافعية لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم

واجب، لكنه مأمور الشارع فهو واجب، وهذا حاصل التعريف الذي ادعى صحته ثم من حصل له هذه القواعد فهو أصولي صحابيا كان أو غيره، وعدم إطلاق النحوي على البدوي لعدم كونه عالماً بأصول يعرف بها كيفية الاحتراز عن الخطأ في العربية وإن كان لا يخطىء بحسب السليقة، ثم لما أخذ الفقه في تعريف الأصول ولم يكن بينا على كل أحد عرفه بقوله: (والفقه) كذا وبمعرفته

المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة، وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصبوا على أنهما في غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما، (رابعها) وهو مبني على مقدمة من أن كل علم له موضوع ومسائل، فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له، ومسائله هي معرفة تلك الأحوال، فموضوع علم الطب مثلا هو بدون الإنسان لأنه لا يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له، ومسائله هي معرفة تلك الأمراض، والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الإنسان، وموضوع علم الأصول هو أدلة الفقه لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمراً ونهياً وهذه الأشياء هي المسائل، وإذا كانت الأدلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته. فإن قيل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام. وأما مسائله فهي معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد، قلنا لا نسلم بل الأول أيضاً مذكور فإنه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم: (خامسها) أن هذا الحد ليس بمانع، لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أي علم لأن العلم ينقسم إلى

ومعرفة الأصول والإضافة بفهم التعريف الإضافي لأصول الفقه، فالأصل ههنا الدليل. فإنْ أصل الشيء ما يستند هو إليه، والدليل يستند إليه المدلول، فهو أصل له والفقه لغة الفهم. قال الله تعالى ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم[1]﴾ وفي الاصطلاح (العلم بالأحكام الشرعية العلمية) قوله العلم كالجنس وبالأحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية، والأفعال الشرعية يخرج العقلية كالحكم بأن العالم حادث، والحسية كالعلم بأن الشمس مشرقة، والتجريبية كالحكم بأن السقمونيا مسهلة، والوضعية الاصطلاحية كالحكم بأن الفاعل مرفوع والعملية يخرج الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية كالحكم بصحية

---

(١) الاسراء ٤٤

تصور وتصديق، ومع ذلك ليس من علم الأصول، فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصويري، قال: (والفقه هو العلم بالأحكام الشرعيَّة العَمَليَّة المُكْتَسب منْ أدلّتها التفصيلية) أقول لما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه، فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم، ولقائل أن يقول لم قال في حد الأصول معرفة وفي حد الفقه علم، وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا، وقوله بالأحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال، قاله في الحاصل، ووجه ما قاله أن العلم لا بد له من معلوم، وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم، وإن احتاج فإن كان سبباً للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشتم، وإن لم يكن سبباً فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم، وإن لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد، فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة، لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال، وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى، وخطابه تعالى كلامه، وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته، فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد والياء في قوله بالأحكام، يجوز أن تكون

الأدلة، وقوله (المتكسب) يخرج علم الله تعالى إذ هو غير مكتسب، وعلم جبريل، وعلم النبي عليهم السلام فإن علمهما بما أوحى إليه ضروري، بخلاف علم المجتهد بها فإنه بالاستدلال والاستنباط من الأدلة، وأيضاً احتراز عن العلم بمثل وجوب الصلاة والصوم مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره، واصطلاح على العلم بضروريات الدين ليس من الفقه، تشير إليه عبارة محصول الإمام وقوله: (من أدلتها التفصيلية) يخرج علم المقلد الحاصل من قول المجتهد فإن قلت قول المجتهد مستفاد من الأدلة المذكورة، فيكون علم المقلد مكتسبا منها فيكون فقها قلنا أجيب عنه بأن هذا إنما يلزم لو وصفت الأحكام بالمكتسبة، أو يصدق على علم المقلد أنه علم بالأحكام المكتسبة من الأدلة

متعلقة بمحذوف أي العلم المتعلق بالأحكام، والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين، كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها، فإنه من مبادىء أصول الفقه فإن الأصولي لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتي، ولا التصديق بثبوتها في أنفسها، ولا التصديق بتعلقها فإنها من علم الكلام، فإن قيل الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شيء معهود يشار إليه، ولا الجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة، فيلزم منه أن العامي يسمى فقيهاً إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك، ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكاً من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع، وقال في ست وثلاثين لا أدري، فالجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقِه بكسر القاف أي فهم ولا من فقه بفتحها أي سبق غيره إلى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجيه، وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقه، وهذا من أحسن الأجوبة، وقد احترز الآمدي عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الأحكام وهو احتراز حسن، وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالأحكام اللغوية

التفصيلية في نفس الأمر، وليس كذلك بل المكتسب صفة العلم، وقال الجاربردي أن السؤال وارد سواء جعل الإكتساب صفة العلم أو الأحكام، بل الجواب أن المراد الاكتساب بالذات، والحق أنه لا يرد على تقدير كونه صفة للعلم أو بمعنى اكتساب العلم من الأدلة أنه ينظر فيها فيعلم منها الحكم وعلم المقلد وإن كان مستنداً بالواسطة الى الدليل، لكنه لم يحصل من النظر في الدليل، نعم يرد على قوله أو يصدق على علم المقلد الخ ما قال الفنري من أن الأحكام في

وهو نسبة أمر إلى آخر بالإيجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه، والشرعي هو ما تتوقف معرفته على الشرع، وقوله العملية احترز به عن العلم بالأحكام الشرعية غير العملية، وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحداً سميعا بصيراً، وكذلك أصول الفقه على ما قاله الإمام في المحصول واقتصر عليه، قال لأن العلم بكون الإجماع حجة مثلا ليس علماً بكيفية عمل، وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل، وفيه نظر لأن حكم الشرع بكون الإجماع حجة مثلا، معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه، ولا معنى للعمل إلا هذا لأنه نظير العلم، بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده، وهو من الفقه، لقوله المكتسب احترز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية، وكذلك علم رسوله ﷺ الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي، وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين، كوجوب الصلوات الخمس وشبهها، فجميع هذه الأشياء ليس بفقه لأنها غير مكتسبة، هكذا ذكره كثير من الشراح، وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب، ولا ذكر لهذا القيد في المحصول بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضاً فإن أكثر علم الصحابة

نفس الأمر غير مكتسبة عن شيء لقدمها حيث عرفوا الحكم بخطاب الله تعالى مع أنه يمكن دفعه بأن المراد الحاصل بالخطاب، والتقييد بالتفصيلية يخرج العلم بوجوب شيء ما، أو الشيء المعين لوجود المقتضى أو بلا وجوبه لوجود الباقي، وحاصله الاحتراز عن العلم بثبوت حكم كلي أو جزئي، أو انتفائه لدليل ما لا يعينه يدل عليه، ولا يخفى أن مثل هذا خارج بقيد اتصاف العلم بالاكتساب من الأدلة بالمعنى الذى ذكرنا، إذ لا نظر ولا تفكر في الدليل حينئذ للانتقال منه الى الحكم لعدم حصوله بعينه، اللهم إلا أن يقال يجوز تحقق دليل معين على أن هناك دليلا ما على المطلوب ثم المراد بالأحكام جميعها وبالعلم التهيؤ القريب أعني كون الشخص بحيث يدرك حكم كل من الحوادث بالاجتهاد، وأما الاعتراض

إنما حصل بسماعهم من النبي ﷺ فيكون ضرورياً، وحينئذ فيلزم أن يسمى علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل، والأولى أن يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى، وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي، والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصلح جره على الصفة للأحكام. لأن الأحكام مؤنثة والمكتسب مذكر، ولأن علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه، وذلك لأن المعلوم للمقلد مثلا في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية، فإن المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة إلى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب، وهو مبني للمفعول فإذا علم المجتهد أن الأخت لها النصف للآية الكريمة أخبر به المقلد صدق أن المقلد علم شيئاً اكتسبه غيره من دليل تفصيلي، وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول، فيقال علم شيئاً مكتسباً من دليل تفصيلي. وهكذا يفعل في علم الله تعالى فإن الباري سبحانه وتعالى عالم بحكم ذلك الحكم، موصوف بأنه مكتسب بمعنى أن شخصاً قد اكتسبه، وقوله من أدلتها التفصيلية احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية، فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه. علم بالضرورة أن

بأنه لم يتيسر معرفة بعض الأحكام للبعض وبجواز الخطأ في الإجتهاد وجواز كون بعض الأحكام الغير منصوص عليها مما لا مساغ للإجتهاد فيه، ولعدم دلالة لفظ العلم على هذا المعين فالجواب عنه، أن الأول يجوز أن يكون لتعارض الأدلة أو وجود المانع، والثاني لمعارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل وكون ذلك منافياً للتهيؤ، والثالث مدفوع باستصواب الرسول عليه السلام معاذا رضي الله عنه وعدم سؤاله حيث لم يقل فإن لم يكن محلا للاجتهاد بعد ما قال أجتهد برأيي حين قال عليه السلام فإن لم تجد سنتي لدلالته على أنه ليس شيء من الأحكام المذكورة كما ذكر، وكذا الرابع إذ حاصل معنى هذا التهيؤ ملكه، يقتدر بها على إدراكات جزئيات

ذلك حكم الله تعالى في حقه. فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من دليل إجمالي، فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الإمام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل، وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضي أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لا أدلة لأحكام نفسها، وهو باطل لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم، الثاني أنه لا يخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب. فإن أراد الأول ورد عليه ايجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرهما فإنها من الفقه بالقلب، ولو قال الفرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض الثالث، أن العام يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه، ويطلق ويراد به ما هو أعم من هذا وهو الشعور فإن أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لأن ما عند المقلد يسمى تقليداً لا علماً، وإن أراد الثاني لم يرد سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله (قيل الفقه من باب الظنون)، الرابع أن هذا الحديث ليس بمانع لأن تصور الأحكام

الأحكام، وإطلاق العلم عليها شائع، يقال لفلان علم النحو ولا يراد حضور مسائله عنده تفصيلا، ويقال وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك، ثم اعلم أن الإمام قال في تحقيق معنى الإضافة أن الإضافة تقيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في المعنى الذى عينت له لفظة المضاف، فعلى هذا مفهوم إضافة الأصول الى الفقه اختصاصها به من حيث انه مبني عليها ومستند إليها، وبنص طراده بمتل دار زيد وخصه البعض باسم المعنى، بمعنى ما يدل على معنى زائد على الذات حتى يخرج ما يدل على نفس الذات، فإنه لا دلالة في إضافته الى الشيء على خصوصية الاختصاص، لا بمعنى ما يدل على معنى يقوم بالغير

الشرعية الخ يصدق علبه أنه علم بها إذا العلم منقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصدبقي لا العلم التصوري قال: (قِيلَ الفقْه من بَاب الظنون).

لشموله، مىل علم زبد وعدم شموله مىل مكتوب زيد بناء على أن الأصل في إطلاق الدلالة المطابقة ولم برىضبه الفاضل وخص ذلك بالمشتق وما في ما معناه، كالأصل فإنه بمعنى الدليل أو المبني علىه أو المسند إلىه لاقتضاء ما سبق، وأن جمع الصفات أسماء المعاني، مع أنهم صرحوا بأن مثل المفهوم والمضمر اسم المعنى دون منل الجالس والراكب، ىم لما عرف الفقه بأنه العلم بكذا أشار الى الإشكال المشهور بقوله: (قىل الفقه من باب الظنون) ولا شيء من العلم كذلك فلا ىكون علما أما الأولى فلأنه مسفاد من السمعات وهي: لا تفيد إلا الظن لأن أقوى مدارك أحكام الكتاب وإفادته أنها مبنية على ىقل اللغات والتصريف والنحو التى قطعنها على عصمة الرواة إذا كان بطريق الآحاد وإلا فعلى التواتر وعدم الاشىراك والنفل والمجاز والإضمار والتخصص والتقديم والتأخير والنسخ والتعارض والعقلي [1] وكلها مظنون فكذا الوقوف عليه وأما الثانية فلأن العلم صفة توجب تميىزاً لا يحتمل النقيض ولا شيء من الظن كذلك أجيب عنه بوجوه (الأول) أن كون الكتاب مظنونا باطلا إذ البعض متواتر لغة السماء والأرض والحر والبرد، ونحواً مثل الفاعل مرفوع، وصرفا نحو ضرب وما على وزنه من الأفعال ماض، وكل تركيب مؤلف من هذه المتواترات قطعي كقوله تعالى ﴿إن الله بكل شيء عَليم﴾[2] القطع بعدم الأشياء المذكورة يحصل إذا لم نوجد قرينة منصوبة من المتكلم لأنه حكيم لا يستعمل الكلام فيها، وهي خلاف الأصل بدون قرينة، وأيضا يجوز اقترانه بقرينة قطعية الدلالة على إرادة الأصل وإلا بطلت فائدة التخاطب وقطعية المتواترات إلا أن هذا لا يدفع كون بعض

(١) هده هي الأمور العشرة التي يترتب عليها قطعية الدليل وقد أشار إليها الأسوي إجمالا

(٢) المائدة ٩٧

قلْنا : (المجتهد إذا ظنَّ الْحُكم وجبَ عَليْه الفَتْوى ، والعملُ بهِ الدَّليل القاطع عَلى وجوب اتبَاع الظّنّ، فالحُكْمُ مقْطُوع به والظنٌ في طريقهِ) أقول هذا

المسائل الفقهية ظنيا كالثانية بالآيات المؤولة وأخبار الآحاد والقياس، فلقائل أن يقول الفقه مجموع مركب من العلم والظن فلا يكون علما (الثاني) أنه قد يطلق العلم على ما هو المعنى الأعم وهو حصول صورة من الشيء عند العقل وعلى التهيؤ المذكور بمعنى كون العقل بحيث يدرك الأحكام بالاجتهاد ظنا كان إدراكه أو علماً بالمعنى الذى ذكرته مع أنا بينا كون الأخير مراداً بقرينة العرف كذا قيل، أقول الأول مدفوع لا للزوم كون تصوير الأحكام غير مطابق للواقع فيها، أو ذاك مستلزم في الاجتهادات، بل لأن استعمال العلم في هذا المعنى غير شائع فيما بنهم فلا يناسب التعريف، وكذا الثاني لاشتراك العرف لاستعمال العلم في عرفهم في المعنى الذى ذكره الخصم اللهم إلا أن يقال عدم استقامه المعنى ههنا على تقدير استعماله في المعنى المذكور، مما يرجح إرادة الأول (الثالث) قوله (قلنا المجتهد إذا ظن الحكم) أي غلب على ظنه (وجب عليه الفوى والعمل به) أي بالحكم أو الظن (الدلىل القاطع على وجوب اتباع الظن) كالإجماع المنعقد على وجوب العمل بالظن وورود أخبار الآحاد الكثيرة في ذلك حتى بلغ القدر المشترك فيها حد التواتر فصار بمنزلة قطع الشارع بأنه كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب علىه العمل به أو يثبت الحكم بالنظر الى الدلىل فىكون وجوب العمل أو ثبوت الحكم بالنظر الى الدلىل قطعيا والأول هو اللازم من تقربر المراغي واعترض علىه بأن الكلام في قطعية الفقه ووجوب العمل لىس هو الفقه قال الخنجي المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام أنه العمل بوجوب العلم بها ورده الفنري بأن استعمال الفقه في هذا المعنى مما اتفق القوم على بطلانه وأصلحه الجاربردي بأن تسمية الفقه علما مع ظنيته لأن وجوب العمل به قطعي فيكون من إطلاق إسم المتعلق على المتعلق من غير إرادة أن الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل بالأحكام ولاخفاء في أن مثل هذه المحلات بلا قرينة

اعتراف على حد الفقه أورده القاضي أبو الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة، وهو أن الحكم بأمر على أمرإن كان جازماً مطابقاً لدليل فهو العلم، كعلمنا بأن الإله واحد، وإن كان جازماً مطابقاً لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامي أن الضحى سنة، وإن كان جازماً غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به، وإن لم يكن جازماً نظرإن لم يترجح أحد الطرفين فهو الشك، وإن ترجح فالطرف الراجح ظن المرجوح، وهم، إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الأدلة السمعية فيكون مظنوناً، وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد إلا الظن عند القائل بها، والمتفق عليها بين الأئمة هو الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فأما القياس فواضح كونه لا يفيد إلا الظن، وأما الإجماع فإن وصل إلينا بالآحاد فكذلك، ووصوله بالتواتر قليل جداً، وبتقديره فقد صحح الإمام في المحصول والآمدي في الأحكام ومنتهى السول أنه ظني، وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد إلا الظن، وأما المتواتر فهو كالقرآن متنه قطعي ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة، ونفيها ما ثبت إلا بالأصل، والأصل يفيد الظن فقط، وبتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم في الحد، فالفقه إذا مظنون لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية، وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال الفقه؛ العلم بالأحكام بل الظن بالأحكام وأجاب المصف بأنا لا نسلم أن الفقه ظني بل هو قطعي لأن المجتهد إذا غلب على ظنه مثلا

ظاهرة لا بناسب التعريف، وما ذكر من كون ثبوت الحكم قطعبا بالنظر الى الدلبل قريب الى الحق وأورد الفاضل عليه .أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع، وهذا مما يحتمله لعدم العلم بثبوته قطعا في الواقع، أقول المراد أن ثبوت الحكم بالنظر الى الدلبل المأخوذ مع هذه الحيثية سواء كان ثابتا في الواقع أولا مقطوع لا يحتمل أن يكون ثابتا في الواقع لا أن ثبوته الواقعي قطعي لأنا ننكلم على تقدير عدم تصويب كل مجتهد، والفرق بنهما وبين ما بقال

الانتقاض بالمس، حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء مظنون، وإلى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله إذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به، وأشار إليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به، وهذه النتيجة قطعية لأن المقدمتين قطعيتان أما الأولى فلأنها وجدانية أي يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه، وأما الثانية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به فهي أيضاً قطعية لما قاله المصنف، وهو قوله الدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، ولم يبين الإمام ولا مختصرو كلامه ما أرادوه بالدليل القاطع، وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الإجماع. فإن الأئمة قد أجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والإفتاء بما ظنه وفيه نظر، فإن الإجماع ظن كما تقدم، وقال بعضهم هو الدليل العقلي، وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه، فيكون الطرف المقابل له مرجوحاً، وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين، أو يترك العمل بكل منها فيلزم ارتفاع النقيضين، أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضاً فإنه إنما يجب العمل به أو بنقيضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي، وليس كذلك، فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الأصلية، كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك، (قوله والظن في طريقه)

من أن الثابت بالنظر الى الدليل ثابت في الواقع وإلا لم يكن الدليل دليلا فاسداً لأن ذلك إنما يكون لو كان الدليل قطعيا، وتعريف الفنري في هذا المقام أن الحكم المظنون يجب العمل به قطعا للدليل القاطع، وكل حكم كذلك علم قطعا أنه حكم الله، وإلا لم يجب العمل به، وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا، وكل ما يجب العمل به معلوم قطعا، فالحكم المظنون المجتهد معلوم قطعا، فالفقه علم قطعى والظن وسيلة إليه، وأجيب بالمنع على المقدمة

اشار بذلك إلى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به، فإنه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن، فأجاب عن ذلك بأن المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها، فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية، وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية، سواء كان الطرفان قطعيين-أو ظنيين، أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأول هو وجود الظن وبالنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به، وكلاهما قطعي كما بيناه، فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع في الطريق الموصل إلى النسبة التي توصل إلى الحكم فإن مقدمتي القياس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم، فتخلص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا

الثانية قوله وإلا لم يجب العمل به عين النزاع، فيجوز أن يجب العمل قطعا بما يظن أنه حكم الله تعالى، وإن كان هذا على مذهب المصوبة للقائلة بأن مظنون كل مجتهد حكم الله تعالى قطعاً لا يبقى حينئذ لذكر وجوب العمل فائدة (فالحكم) أي العمل بوجوب العلم بالحكم أو بثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل أو في نفس الأمر، (مقطوع به والظن في طريقة بأن صار جزما للدليل المركب، من قولنا إذا اجتهد غلب ظنه بالحكم، وقولنا كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب العمل به أو ثبت الحكم بأحد الاعتبارين، والدليل عليه ما ذكرنا من الإجماع وغيره، قال الجاربردي لو لم يعلم بالظن فإما أن يعمل بالوهم فقط أو مع الظن أو لا شيء منها، والاول يستلزم ترجيح المرجوح، والثانى اجتماع النقيضين ، والثالث ارتفاعها. أقول لا يلزم الارتفاع على تقدبر عدم العمل بشيء منها، وإنما يلزم لو لم يكن شيء منها في نفس الأمر فيجوز ثبوت أحدهما في الواقع مع لزوم التوقف، ثم الحق عندي أن معنى التعريف أن الفقه هو التهيؤ المذكور او العلم بالأحكام بمعنى القطع بثبوتها بالنظر الى الأدلة، بمعنى أن كونها بحيث يدل على ثبوتها بالأدلة مقطوع لا بمعنى

العمل، وبهذا قال أكثر الأصوليين، كما قاله القرافي في شرح المحصول، وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر من وجوه، (أحدها) أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيسجل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثاني) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لأنه لا يلزم من القطع بوجوب العملي بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لا في الأول، فإن قيل المراد وجوب العمل، قلنا لا يستقيم لأنه يؤدي إلى فساد الحد، لأن قوله في الحد وهو العلم بالأحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالأحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاماً، ولأن العلم بوجوب العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية، والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية، ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك. (الثالث) أن ما ذكره

أن ثبوتها في الواقع مقطوع، ثم تلك الأحكام ثبوت بعضها في الواقع قطعي كما أن ثبوته بالنظر الى الدليل كذلك وبعضها لا، ولا يقدح في التعريف استعمال لفظ يدل على معنيين يحصل المقصود ويستقيم المعنى أيهما أريد. (ودليله) أي الفقه (المتفق عليه بين الأئمة) أربعة بحكم الاستقراء (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ووجه الضبط أنه إما أن يصل من النبي عليه السلام أولا، والأول إما متلو أو لا، الأول الكتاب، والثانى السنة، والثاني إن اشترط فيه عصمة من صدر عنه فهو الإجماع وإلا فالقياس، أنه إما وحي معجز أولا، الثانى إما وحي أولا. الثانى إما قول شمل الأمة أولا الأول الكتاب والثانى السنة والثالث الإجماع والرابع القياس، ومخالفة شرذمة لحجية الإجماع والقياس غير معتد بها، ويجوز أن يراد ههنا الأئمة الأربعة، وأما الأدلة المختلف فيها فسيجىء بيانها وبيان مقبولها ومردودها، وقدم الكتاب لأنه أصل مطلق في الأحكام، وأعقبه بالسنة لثبوت مجيئها بالكتاب واخر الإجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما واخر القياس

وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم، لأن القطع أعم من العلم، إذا المقلد قاطع وليس بعالم، وكل عالم قاطع ولا ينعكس، والمدعى هو الثاني وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القاطع. قال:

(ودليله المتّفق عليه بين الأئمّة الكتاب والسُّنّةُ والاجماع والقياس، ولا بدّ للأصوليّ من تصور الأحكام الشرعيَّة ليتمَكن من إثباتها ونفيها لا جرم رتّبْناه على مُقدّمة وسَبعة كتب).

عنها لأن الأصل فيها القطع، والظن يعارض والقياس بالعكس، ثم إن صاحب الأحكام ذكر أن الأحكام ليست من الموضوع لأصول الفقه ولا بحث فيه عن أحوالها، بل الموضوع إنما عين الأدلة وإنما يحتاج الى تصور الأحكام بناء على أن المقصود من هذا العلم إثبات الحكم ونفيه، وذا فرع تصور، وإليه مال المصنف فقال (ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) وجعل بعضهم الأحكام من الموضوع كالأدلة، إذ يبحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام والعوارض الذاتية للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة قوله (لا جرم رتبناه) إشارة الى إيراده العلم في هذا المختصر على هذا الترتيب. أي لما كان هذا العلم معرفة دلائل الفقه إجمالا والكيفيتين وكانت الدلائل على قسمين متفق عليه ومختلف فيه، وكان تصور الأحكام مما لا بد للأصولي رتبناه في هذا الكتاب (على مقدمة وسبعة كتب) وحينئذ لا يرد ما ذكر الجابردي من أنه يلزم أن لا يكون التعريفات مع السؤال والجواب من هذا الكتاب، إذ لا يلزم حينئذ إلا خروج ذلك من العلم ووجه الضبط المذكور فيه إما من المقاصد أولا. الثانى المقدمة وجعلها من العلم بطريق التغليب، والأول إما في بيان الأدلة أو غيرها، والأول إما في الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها، الأول الكتب الأربعة والثاني الكتاب الخامس والذي في غيرها، فالبحث فيه إما عن كيفية الاستفادة أو عن حال المستفيد، الأول الكتاب السادس والثانى السابع، فإن قلت تعريف العلم وما يتعلق به من المقدمة

فلم جعل خارجا عنها؟ قلنا المقدمة يراد بها قضية هى جزء القياس كما في المنطق، ويراد ما هو أعم من ذلك وهو ما يتوقف عليه الدليل في فن النظر، ويطلق على ما تقدم أمام المقصود لارتباطه به وهو مقدمة الكتاب، وعلى ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وهو مقدمة العلم. وتعريف العلم. وما يتعلق به تحقيقه قبل الشروع في العلم من قبيل مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم على ما صرح به الفاضل، أما الأول فلأنه جهة واحدة ضابطة للعلم الذى هو المقصود فيكون مرتبطاً به، وأما الثاني فلأن تعريف العلم على الوجه المخصوص ليس مما يتوقف الشروع عليه بمعنى أنه يمتنع الشرع بدونه وهو المفهوم منه ظاهراً، وإن أريد توقف الشروع على وجه البصيرة فهو العدول عن الظاهر الى ما لا دلالة للفظ عليه على أنه يجوز أن يتأتى الشروع على هذا الوجه بمعرفة جهة أخرى ذاتية أو عرضية، وإذا عرف ذلك فالمصنف أراد بالمقدمة العلم لأن جميع مسائل الفن ترجع الى إثبات الأحكام ونفيها، والشروع فيه لا يمكن إلا بعد تصورها وتصور ما لا بد لها منه، فجعل ما يفيد ذلك مقدمة العلم وما أمكن الشروع فيه بدونه، وكان مما يورث البصيرة في الشروع مما يرتبط به كتعريف العلم وما يتعلق به مقدمة ألكتاب، فإن قلت يكفي في إثبات الأحكام ونفيها تصورها بوجه ما فلا يلزم التوقف على ذكر مما جعل مقدمة، قلنا مطلق التصديق وإن لم يتوقف على التصور بالكنه لكن ليس التصور كيف ما كان كافيا في كل تصديق بل لا بد لكل تصديق من نوع تصوير يقتضيه ويخصه، مثلا التصديق بان هذا ضاحك يتوقف على تصدره بالانسانية، والتصديق بان كل أمر من الشارع مجرد عن القرينة مفيد للوجوب، على وجه يتوصل به بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول الى إخراج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل، على وجه التحقيق يتوقف على تصور معنى الوجوب شرعا، ولا يكفي في هذا تصوره بمجرد التعريف إذ هو أمر كلي إجمالي مخصوص منتزع من تفاصيل مسائل الفن ولاخفاء في تيسر

(وفيها بابان) أقول أدلة الفقه تنقسم إلى متفق عليها بين الأئمة الأربعة وإلى مختلف فيها، فالمتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما عدا ذلك كالاستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتي فمختلف فيه بينهم، ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالإثبات تارة وبالنفي أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للندب وعلى النهي بأن للتحريم لا للكراهة، والحكم على الشيء بالنفي والإثبات فرع عن تصوره. احتاج الأصولي إلى تصور الأحكام الخمسة، وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة، وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتي، ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقول (لا جرم رتبناه) إلى وجه ذلك وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة، معرفة دلائل الفقه الإجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد، فأما دلائل الفقه فعقد لها خمسة كتب منها أربعة للأربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للمختلف فيها، وأما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس في التعادل والترجيح، وأما حال المستفيد فعقد له للكتاب السابع في الاجتهاد، هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة، وقدم الكتب الستة التي في الدلالة والترجيح على كتاب الاجتهاد، لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض، وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح، لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً، وقدم الكتب الأربعة التي هي في الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه، وقدم الكتاب والسنة والإجماع على القياس لأن القياس فرع عنها، وقدم الكتاب والسنة على الإجماع لأنه فرع عنهما، وقدم الكتاب على السنة لأن الكتاب أصلها، وأما وجه الاحتياج إلى

الشروع فيها إذا لم تتصور بوجه آخر (أما المقدمة ففي الأحكام ومتعلقاتها) أي الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به (وفيها) أي المقدمة (بابان)! (الباب الأول

المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالإثبات والنفي موقوف على التصور، فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض في أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام ولمتعلقات. الأحكام وهي أفعال المكلفين، فإن الحكم متعلق بفعل المكلف، وجعل المقدمة مشتملة على بابين الأول في الحكم، والثاني فيما لا بد للحكم منه، وذكر في الباب الأول ثلاثة فصول الأول في تعريف الحكم، والثاني في أقسامه والثالث في أحكامه، وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصور الأول في الحاكم، والثاني في المحكوم عليه، والثالث في المحكوم به. واعلم أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الأصول والفقه، وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لأنه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب، إلا أن يقال الضمير في قوله رتبناه عائد إلى العلم لا الكتاب وفيه بعد وقوله (المتفق عليه بين الأئمة) أشار به إلى أن المخالفين في هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم، فلا عبرة بمخالفة الروافض في الإجماع، ولا بمخالفة النظام في القياس ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان في أول الوجيز وغيره، وقوله (لا جرم رتبناه) أي لأجل أن الأصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه، ولأجل أن التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا، وهذا الترتيب فاسد، وصوابه أنا رتبناه بزيادة أن كما وقع في القرآن وذلك أن جرم فعل قال سيبويه بمعنى حقاً، والفراء وغيره بمعنى ثبت، والذي بعدها هو فاعلها، ورتبناه لا تصلح للفاعلية لأنه فعل ليس معه حرف مصدري[1]. وقوله (على مقدمة) المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث

في الحكم) أي في بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك، (وفيه فصول) الفصل (الأول في تعريفه. الحكم) اللغوي إسناد شيء الى آخر إيجابا أو سلباً والشرعي ما نقل عن الأشعري وهو (خطاب الله تعالى) والخطاب لغة

---

(١) وتصحيح كلامه بأن التقدير فلا جرم إن رتبناه فيكون التعليل مستفاداً من الفاء لا منها وهي داخلة على أن واسمها لا على الفعل فيوافق كلامه ما ذكره.

الآتية، قال الجوهري في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله، ثم قال وفي مؤخرة الرجل وقادمته لغات، منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظراً إلى هذين المعنيين: قال (الباب الأول في الحكم وفيه فصول الأول وفي تعريفه. الحكمُ خطابُ الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير) أقول يقال خاطب زيد عمراً يخاطبه خطابا ومخاطبة أي وجه اللفظ المفيد إليه، وهو بحيث يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه، لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفساني لأنه الحكم الشرعي لا توجيه ما أفاد، لأن التوجيه ليس بحكم، فأطلق المصدر وأريد ما خوطب به على سبيل المجاز، من باب إطلاق المصدر على إسم المفعول، فالخطاب جنس، وبإضافته إلى الله تعالى خرج

توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ونقل الى الكلام النفسي الذي يقع به التخاطب، وعند المراغي هو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم، وهو تفسير المتقدمين، والخنجي عرفه بما يقع به التخاطب وهو الكلام، ونقضها الفنري بأنه يلزم حينئذ أن يكون الخطاب الكلام اللفظي لا النفسي إذ لا يقصد منه الإفهام ولا يقع به التخاطب وهو لا يناسب مذهب الأشعري، أقول يمكن التوجيه بأن المراد أنه يقصد من إبرازه الإفهام لظهور أن لا إفهام بدون الإبراز لفظياً كان أو نفسياً، ولا نعلم أن لا يقع بالنفسي التخاطب كيف وقد قالوا إن الكلام النفسي يكفي فيه التخاطب النفسى، وفرقوا بينه وبين العلم بأنه يقصد به الخطاب بالنفس أو الغير، وبالعلم لا على أن الأشعرى لا ينكر جواز إطلاق الخطاب على الكلام اللفظى فلا قدح اللهم إلا إذا ثبت تصريحه بأن الحكم قديم ثم الخطاب يشمل جميع الخطاب. وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) يخرج الآيات المتعلقة بصفات البارى وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف نحو ﴿والله بكل شيء عليم﴾[1] وقوله: (بالاقتضاء) أى الطلب (أو التخيير) أي الإباحة يخرج

---

(١) النور ٣٥

عنه الملائكة والجن والانس، وهذا التقييد لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل، نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب، لأن قول القائل لغيره أفعل ليس بحكم شرعي مع أن الحد صادق عليه، قيل إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبي ﷺ وبفعله وبالإجماع وبالقياس، وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً وهذه الأربعة معرفات له لا مثبتات، واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الأزل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح. قال الآمدي في مسألة أمر المعدوم الحق أنه لا يسمى بذلك، ووجه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام، فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه، وعلى هذا فلا يسمى خطاباً إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم، وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق لأنه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثاً لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال. وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) احترز به عن المتعق بذاته الكريمة كقوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ [1] المتعلق بالجماعات كقوله تعالى: ﴿وتسير الجبال سيراً﴾ [2] فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم

تعلقه بأفعال المكلفين، فإن قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي أنه لا حكم عند عدم التعلق، والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك وهو باطل، فإن الحكم قديم، فالجواب أن المراد بالمتعلق هو الذي من شأنه أن يتعلق إذ لو اخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لأجل العموم فيؤدي إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل، ولا شك أنه يصدق القصص المعلقة بأفعالهم بدون إرادة شيء منها نحو ﴿ والله خلقكم وما

---

(١) آل عمران ١٨

(٢) الطور ١٠

على الأحكام في الأزل أنها متعلقة مجازاً لأنها تؤول إلى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى أنه يجوز دخول المجاز والمشترك في الحد إذا كان السياق مرشداً إلى المراد، فإن قيل تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالاعتقاد كأصول الدين وبالأقوال كتحريم الغيبة والنميمة، ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية، قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم، وأجاب بعضهم عن أصوزل الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي، فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا الحكم الشرعي الذى هو فقه. وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) الاقتضاء هو الطلب، وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك، وطلب الفعل وأما التخيير فهو الإباحة، فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظين واحترز بذلك عن الخبر إن كان جاز ما فهو لا يجاب وإلا فهو الندب، وطلب الترك إن كان جاز ما فهو التحريم، وإلا فهو الكراهة. كقوله تعالى: ﴿والله خَلَقَكُمْ وما تعملون﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وهُمْ من بَعْدِ غَلَبهِمْ سَيَغلبُونَ﴾[2] فإن القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخبير، وهذا التعريف رسم لاحد. قال الأصفهاني في

تعملون﴾[3] وهذا القيد مما زاده بعضهم لئلا يمتنع طرده كما ذكرنا، وقل لا حاجة إليه لأن قيد الحثية مقصود فالمراد تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف، ثم الاقتضاء يشير الى الإيجاب والندب والتحريم والكراهة، والتخيير الى الإباحة وسيجيء تحققبه، وههنا اعراضات الاول أن خطاب النبي وأولى الأمر والسيد حكم بوجوب إطاعتهم مع أنه ليس بخطاب الله تعالى، الثانى أنه يخرج الأحكام المتعلقة بافعال الصبيان لأنهم غير مكلفين الثالث أنه غير متناول للأحكام النابتة بالأجماع والقياس وهو الأول من اعتراضات المراغي الرابع أنه

---

(١) سورة الصافات ٩٦

(٢) الروم آية ٣

(٣) الصافات ٩٦

شرح المحصول لأن أو مذكورة فيه وليست للشك، بل المراد أن ما وقع على أحد هذه الوجوه فإنه يكون حكماً كما سيأتي، والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر في علم المنطق، ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الأول في تعريفه ولم يقل في حده لأن التعريف يصدق على الرسم فافهمه، وفي التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام، فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم، فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى، الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لأن قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [1] ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه. ألا ترى أنهم يقولون الأمر المطلق يدل على الوجوب، والدال غير المدلول، الثالث من الأحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ، والحكم بشهادة خزيمة وحده، وأجزاء الأضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فإنه جمع محلى بالألف واللام وأقله ثلاثة، أن قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الحس. وقد يجاب بأن الأفعال والمكلفين متعددان، ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع، أو الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم، الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه

لا يتمل الأحكام القلبية مثل الوجوب الثابت بقوله آمنوا وبقوله فاعتبروا إذ الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح والخامس أنه لما علق التعلق بالأفعال اختص بالعمليات فيكون قيد العملية في تعريف الفقه مستدركا السادس أنه يلزم خروج خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع إذ هي غير متعلقة بأفعال المكلفين إذ اللام للاستغراق السابع ما (قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم

---

(١) الاسراء ٧٨

وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها، والصحة حكم شرعي ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف، الخامس أورده القشواني في التلخيص فقال، إن هذا الحد يلزم منه الدور، فان المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعي إلا بعد معرفة المكلف لأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف، ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعي، لأنه من يطالب بحكم الشرع، وأجاب الاصفهاني في شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور وفيه نظر لأنه عناية بالحد، ولأن المكلف من قام بالتكليف وهو الإلزام، ولأنه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم إليه قال:

(قالت المُعتزلة خطاب الله تعالى قديمٌ عنْدكم، والحُكمُ حادثٌ لأنّهُ يوصف به ويكونُ صفة العهْد ومُعلّلاً به كقولنا حلّت بالنّكاح وحَرُمتْ بالطّلاق، وأيضاً فمُوجبيَّة الدُّلُوك ومَا نعيَّةُ النجَّاسة وصحَّة البَيْع وفسادُه خارجةٌ عنهُ، وأيْضاً فيه الترْديد وُهو يُنافي التَّحديدَ) قول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذي

عندكم والحكم حادث) أي لا شيء من الحكم بقديم فلا شيء من خطابه تعالى بحكم، وينعكس إلا لا شيء من الحكم بخطاب له، وأنتم قلتم أنه خطاب الله تعالى، أما الصغرى فلأن خطابه كلامه تعالى وهو قديم عندكم، وأما الكبرى فلوجوه الأول ما أشار إليه قوله: (لأنه) أي الحكم (يوصف به) أي بكونه حادثاً بمعنى المسبوقية بالعدم في عبارات الفقهاء كقولهم حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا، فاتصف الحل بالحصول بعد العدم، (و) الثاني أن الحكم (يكون صفة لفعل العبد) كقولنا وطء حلال ووطء حرام وصلاة واجبة وصوم مندوب وصفة الحادث حادث (و) الثالث أن يكون (معللا به) أي بفعل العبد الحادث (كقولنا حلت) المرأة (بالنكاح وحرمت بالطلاق) والنكاح والطلاق يعدان للعبد حادثين فالمعلل بها أولى. لا يقال لا يقتضى شيء من الوجوه إلا حدوث بعض الأحكام، فلا نثبت الكبرى الكلية لأنا نقول المقدمات المستعملة في الوجوه كلية، والجزئية إنما هي الأمثلة الموردة، الثامن أن التعريف غير جامع

لأصحابنا ثلاثة أسئلة ؛- (أحدها): أن خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى، فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون به، وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه، ومذهبكم أن الكلام قديم، وإلى هذا أشار بقوله عندكم، وأما حدوث الحكم فالدليل عليه ثلاثة أوجه أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعدما لم تكن حلالا فالحل من الأحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث، وإليه أشار بقوله لأنه يوصف به أي لأن الحكم يوصف بالحدوث. الثاني: أن الحكم يكون صفة فعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعي وجعلناه صفة للوطء الذي هو فعل العبد وفعل العبد حادث، وصفة الحادث أولى بالحدوث لأنها إما مقارنة للموصوف أو متأخرة عنه، وإليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد التالث أن الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتحريم، والنكاح والطلاق حادثان لأن النكاح هو الإيجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت، وإذا كانا حادثين كان المعلول حادثاً بطريق الأول لأن المعلول إما مقارن لعلته أو متأخر عنها، وإليه أشار بقوله ومعللا به أي ويكون الحكم معللا به أي بفعل العبد. (السؤال الثاني) أن هذا الحد غير جامع الأفراد المحدود كلها. لأن خطاب

للأحكام الوضعية مثل الدلوك سبب لوجوب الصلاة، والطهارة شرط لها، والنجاسة مانعة عنها، فإن هذه الأحكام شرعية لاستفادتها من الشرع ولا يشملها التعريف لعدم تعلقها، فأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا معنى قوله: (وأيضاً فموجبيه الدلوك) الثابتة بقوله ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[1] (وما نعية النجاسة) الثابتة بقوله [2]﴿وثيابك فطهر﴾ (وصحة البيع وفساده

---

(١) الاسراء ٧٨

(٢) المدثر ٤

الوضع وهو جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً خارج عنه . لأنه لا طلب فيه ولا تخيير ، فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجباً للصلاة فإنه حكم شرعي لأنا لم نستفدها إلا من الشارع ، وكونه موجباً لا طلب فيه ولا تخيير ، ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها . قاله الجوهري ، وقال الآمدي في القياس انه طلوعها ، ومنها ما نعية النجاسة للصلاة والبيع أي كونها مانعة من

خارجة عنه) أي عن التعريف المذكور، التاسع أن كلمة أو للترديد وهذا معنى قوله: (وأيضاً فيه الترديد) وهي توجب التشكيك: (وهو ينافي التحديد) إذ المقصود منه التبيين، العاشر أن حجية السنة والإجماع والقياس من الأحكام الشرعية مع أن قيد الاقتضاء والتخيير يخرجها عن التعريف. الجواب عن الأول أن طاعة النبي وغيره من أولي الأمر، والسيد بإيجاب الله تعالى فلا حكم إلا حكمه . وعن الثاني بأن الأحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة . مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ، فإن قلت تعلق الحق بماله أو ذمته حكم شرعي مغاير لأداء الولي علي أن هذا لا يستقيم في صحة بيعه ، وصحة إسلامه وصلاته ، وكونها مندوبة . قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده بالنسبة الى صبي، إلا وجوب أداء الولي الحق من ماله ، والصحة والفساد كون المأتي به مستتبعاً لأثره أو غير مستتبع له وذلك أمر عقلي ككون الشخص مصلياً أو تارك الصلاة لاحكم شرعي، ومعنى مندوبيه صلاته تحريض وليه إياه عليها لقوله عليه الصلاة والسلام « امروهم بالصَّلاَةِ أَبناءَ سَبْعٍ » . وعن الثالث: بأن الإجماع معروف لما ثبت بالخطاب الأزلي وبأن القياس مظهر لا مثبت، وعن الرابع والخامس بأن المعنى بالأفعال ما هو أعم، ولا نسلم ظهورها في أفعال الجوارح فقط فلا يخرج به مثل وجوب الإيمان، والاعتبار بالعملية ما يختص بالجوارح فلا يكون مستدركا . وعن السادس بأن المراد التعلق بفعل من أفعال المكلف وإلا لم يتحقق حكم أصلا لعدم خطاب التعلق بالجميع ، والمراد بالجميع الجنس ، وعن السابع بوجوه الأول أن المراد بالخطاب ما خوطب به . كما يراد بالحكم ما حكم به

الصحة فإنها حكم شرعي لأنا استنفدنا ذلك من الشارع، وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير، ومنها الصحة والفساد أيضاً لما قلناه (السؤال الثالث) وقد اسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه أو وهي موضوعة للتردد أي للشك، والمقصود من الحد إنما هو التعريف فيكون الترديد منافياً للتحديد. قال: (قلْنا الحادث التَّعلُّقُ والحُكمُ يَتعلّقُ بفِعْل العَبْد لا صفتُه كالقوْل المُتعلّق بالمعلومات. والنّكاح والطّلاقُ ونحوهُما مُعرِّفات لهُ كالعالمِ للصّانعِ والموجبيّة والمانعية أعْلام الحكم لا هوَ وإن سألتم فالمعنّي بهمَا اقتضاء الفعْل والتّرك وبالصّحّةِ إباحةُ الإنْتفاع وبالبُطلان حُرْمتُه والتَّرديدُ في أقسامِ المحْدودِ لا في الحدّ) أقول أجاب المصنف عن الإعتراض الأول وهو قولهم كيف تقولون إن الحكم هو الخطاب

لظهور أن الوجوب مثلا ليس نفس الكلام النفسي، والخطاب بهذا المعنى ليس بقديم، والثاني أن الحكم التحليل والتحريم ونحوهما وذلك قديم، وإطلاقه على مثل الحل والحرمة تسامح، الثالث أنه يجوز أن يراد بالخطاب الكرم اللفظي لأن تعلقه بحال المكلف أظهر وهو حادث كالحكم، الرابع ما أشار إليه بقوله (قلنا الحادث التعلق) يعنى أنا بعد تسليم قدم الخطاب وكون الحكم مثل الحل والحرمة بمنع الكبرى، وهي لا شيء من الحكم بقديم بدفع الوجوه المستدل بها على ثبوتها، بأن تجيب عن الأول بأن الموصوف بالحدوث التعلق لا المتعلق. إذ معنى قولهم حل بعد ان لم يحل هو أنه تعلق الحل بعد أن لم يتعلق ولا يلزم من حدوث المتعلق، وعن الثاني أن الحكم ليس صفة لفعل العبد بل هو متعلق به، وهذا معنى قوله: (والحكم يتعلق بفعل العبد لاصفته) وتحقيقه أن معنى الحل قول الله تعالى في الأزل: أذنت لزيد أن يطأ هنداً عند التزويج بها، وهو قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان، فمعنى قولنا وطء حلال. وهذه تعلق به الحال ولا يلزم من تعلق الشيء بالشيء فإنه متعلق بالممتنع في الخارج مع أنه ليس صفة له وإلا لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع، وهذا يقرب مما قال الفنري من أن معناه وطؤ ذو حل وما يقع صفة للحادث بواسطة ذو لا يجب حدوثه، كما يقال عبد ذو رب،

مع أن الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم أن الحكم حادث بل هو قديم أيضاً كالخطاب، وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى، أما قولهم في الدليل الأول على حدثه أن الحكم يوصف بالحدوث، كقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن فليس كذلك لأن معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول، هو أن

فإن قلت هذا الجواب مشعر بكون الخطاب الذى هو الحكم نفس الحل والحرمة، وقد ذكرتم أنه تسامح بل الحكم التحليل والتحريم. قلنا ما ذكر آنفاً اختيار من البعض، والبعض على أن التحليل مثلا نفس قوله في الأزل أحللت، وليس لمتعلقه، وهو الفعل منه، وهو صفة حقيقية، أو هو معدوم حينئذ فهو بالنسبة الى الحاكم تحليل، وبالنسبة الى الفعل حل فلا تغاير إلا بالاعتبار، ولذا جعلوا الحكم مرة الوجوب والحل والحرمة والإيجاب والتحليل والتحريم أخرى فإن قلت ما الفرق حينئذ بين الحكم والدليل إذ الحكم على هذا عين قوله احللت، قلنا الحكم القول النفسي على ما يناسب المعنى المصدري، والدليل القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول، وأجاب المراغي عن أصل الاعتراض بأن الحكم المجموع المركب من خطاب الله تعالى وتعلقه بالأفعال وقدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع لجواز قدم الجزء وحدوث الكل. بمعنى أن المجموع ليس بقديم، ورده الفنري بأن المعنى أنه خطاب من شأنه التعلق لا أنه متعلق بالفعل وإلا لم يوجد حكم أصلا لعدم حصول الخطاب المتعلق بالفعل بجميع أفعال المكلفين، أقول المفهوم ظاهراً هو التعلق بالفعل، والمراد بالأفعال الجنس لا الاستغراق على ما مر، وعن الثالث[1] بأن المراد بالتعليل التعريف بالعلل المعرفات (والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له) أي للحكم كالحل والحرمة ولا يمتنع كون الحادث معرفاً للقديم (كالعالم للصانع) أي لوجوده ★ والجواب عن الثامن بان التعريف جامع لأفراد الحكم (والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو) فإن

---

(١) المراد بالثالث ما ذكره المعتزلة من الوجوه في الأدلة الكبرى عند قول المصنف معللاً به فراجعه.

الله تعالى قال في الأزل أذنت لفلان أن يطأ فلانة مثلا إذا جرى بينهما نكاح وإذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلق به إلا بوجود القبول والإيجاب، وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكنّ فالموصوف بالحدوث إنما هو التعلق وإلى هذا أشار بقوله: قلنا الحادث

خطاب الوضع ليس بحكم عندنا، وإن اتفق البعض على تسميته بالحكم الوضعى فلا يضرنا خروجه (وإن سلم) كونه حكما (فالمعنى) أى المراد (بها) أى الموجبة والمانعية (اقتضاء الفعل والترك) فإن معنى سببية الدلوك للصلاة وجوبها بدلوك الشمس. ومعنى مانعية النجاسة للصلاة حرمتها معها . والمراد بالاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني، لا يقال إن مفهومي الحكم الوضعي والتكليفي متغايران وإن لزم أحدهما الآخر في بعض الصور، فإن المفهوم من الأول الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً، ومن الثاني الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فكيف يشمل الثاني الأول لأنا نقول بعد ما جعلنا التكليفي أعم من الوضعي كان شاملا ولا يضر تغاير مفهوميهما بل يجب لوجوب تغاير مفهوم العام والخاص (و) المراد (بالصحة) أي بصحة البيع مثلا (إباحة الانتفاع) بالمبيع إذ الصحة اتضاح الغاية وغاية البيع إباحة الانتفاع فتكون داخلة تحت التخيير (وبالبطلان) أى بطلانه (حرمته) أى حرمة الانتفاع بالمبيع فيكون داخلا تحت الاقتضاء، وفي قوله بالبطلان مع أن المذكور سابقا الفساد إشعاراً بان لا فرق بينهما، قال المراغي إباحة الانتفاع قد تتخلف عن البيع بشرط الخيار للمتبايعين وأجاب الفنرى بأن المراد الإباحة إما حالا أو مآلا أى عند إجازة من له الخيار قال الجاربردي بطلان الإباحة في الحال ظاهر وكذا في المآل في صورة اختيار عدم الإمضاء، ثم أجاب بأنا نمنع صحة البيع على هذا التقدير لتبين أن البيع ما كان صحيحا وكانت الإباحة للمالك الأول، ثم قال وفيه نظر، أقول وجه النظر أن التعليق بشرط الخيار دخل ههنا للضرورة في الحكم دون السبب تقليلا للخطر الذي شأنه أن لا يدخل في الإثباتات، ولهذا لو حلف لا يبيع وباع بشرط الخيار يحنث

التعلق وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم أن هذا صفة . قال في المحصول لأنه لا معنى

وإن لم يتم بالإمضاء مع ان النهى ينصرف الى المعتاد وهو البيع الصحيح، فالحكم بعد صحته غير صحيح، ويمكن الجواب بوجه آخر وهو أن الأصل في البيع الموافق لحكم الشرع الإمضاء والفساد نظراً الى عدم المشروعية ، وعدم الإمضاء من العوارض الاتفاقية فمهما وجد البيع وجد الإمضاء المستتبع للاباحة تقديراً[1] والأظهر أن الصحة والفساد المذكورين كما عرفت ليسا من الأحكام الشرعية فخروجها عن التعريف غير قادح فيه . وعن التاسع بأن التردد إنما وجب التشكيك إذا كان بمعنى أن الحد إما هذا أو ذاك (والترديد) ههنا (في أقسام المحدود لا في الحد) لشمول لفظه من ألفاظ الحد وهو الخطاب للقسمين وهو الفارق بين الترديدين[2] وعن العاشر بأن معنى حجية الأدلة المذكورة وجوب العمل بمقتضاها فيندرج في الاقتضاء الضمني ثم بعد ما قدم بيان نفس الحكم لتقدمه طبعاً شرع في تقسيمه فقال:

(الفصل الثاني في تقسيماته) وهي ستة لأن التقسيم إما للحكم أو لمتعلقه وهو الفعل، بحيث يستلزم تقسيم الحكم، الأول إما بالذاتيات أو بالعوارض، ودائماً

---

(١) هذا جواب آخر عن إشكال المراغي بعد جواب الفنري، ومحصل الجواب أن لا نسلم إطلاق الفساد على البيع بشرط الخيار نظراً لعدم جواز الانتفاع به لأن جهة الفساد عدم المشروعيه، والبيع بشرط الخيار مشروع بالإجماع فهو صحيح، غايته أن الأصل (والكبير) في الصحيح الإمضاء، وقد يعرض عدم الإمضاء في البيع لعارض الخيار لدفع الضرر عن المتابعين، وكثيراً ما يخرج الشيء عن الأصل لداعي الضرورة. قوله تقديراً ليس المراد منه ما لا حتى يرجع الى جواب الفنري بل المراد منه إما بالفعل وهو ما طوى تحت لو وإما بالقوة وهو مدحولها إذ قد يشترى الشيء ولا ينتفع بالعدم موافقته الغرض المقصود تدبر

(٢) يريد رحمه الله أن الترديد في أقسام المحدود باشتمال الحد على جنس صالح لحدين بضميمة أحد فصلين يباين احدهما الآخر لا ضرر فيه إذ القصد في ذلك الاختصار وذكر الضمير وإن عاد على لفظه مراعاة للخبر

لكون الفعل حلالا إلا قول الله تعالى: رفعت الحرج عن فاعله، فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد، ولا يلزم من كون القول متعلقاً بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء، فإنا إذا قلنا شريك الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقاً بشريك الإله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية وهو محال، لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف، وإلى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ. واما قولهم في الدليل الثالث إن الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول، فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجازة وغير ذلك من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية بل معرفات لها. إذ المراد من العلة في الشرعيات إنما هو المعرف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للقديم كما أن العالم المعرف للصانع سبحانه وتعالى، لأنا نستدل على وجوده به. وللعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري. وإلى هذا أشار بقوله النكاح والطلاق (قوله والموجبية والمانعية أعلام) جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم إن هذا الحد غير جامع لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير، فقال لا نسلم أن الموجبية والمانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة وإن سلمنا أنهما من الاحكام فليسا خارجين من الحد لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة. ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك، ولا نسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع، والمعنى بالبطلان حرمته، فاندرجا في قولنا بالاقتضاء أو التخيير، وإنما عبر في السؤال بالفساد، وفي

إما بحيث لا بتداخل الأقسام أولا . والثاني أما بحسب الحكم المتعلق به أو الغاية أو الزمان وهذا التقسيم لا يمكن بحسب الذاتيات لما ثبت من أن ذات الفعل بدون تعلق الخطاب به لا تتنوع شرعا بناء على نفي قاعدة الحسن والقبح العقليين

الجواب بالبطلان إعلاماً بالترادف. واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا إشكال في أنه من الأحكام، والثاني نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكماً بلا نزاع بل علامة عليه، والثالث كون الزوال موجباً الشرع وأنه لا معنى للشرعي إلا ذلك، وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية، وأما دعواه أن المعني بها اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضاً، لأن الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعاً كما ليناه، وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشترى الانتفاع به، وأيضاً يقال له صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمس، فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. قوله: (والترديد في أقسام المحدود لا في الحد) جواب عن الاعتراض. الثالث وهو قولهم إن في الحد صيغة أو وهي للشك، فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لأن أو ههنا ليست للشك بل هي لأقسام المحدود وهو الحكم، كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فإن قولنا تردد في الشيء تردداً يستدعي الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديداً فإنه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم وفي تعبير المصنف نظر لأنه إن عنى بالترديد ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا في الحد. وإن عني به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعاً، ولو اقتصر على قوله والتردد في أقسام المحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بأن يقال المراد بالتردد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لأن الترديد إنما هو في أحدهما معيناً واحدهما معيناً أخص من أحدهما مطلقاً فيكون غيره وأحدهما مطلقاً هو المعتبر في الحد، ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد إنما

ولا بحسب الفاعل لأن الفاعل في الحقيقة ليس إلا الله ولا بالمكان إذ لا دخل لاختلافه في اختلاف الأفعال إلا في قليل. التقسيمات ستة، الأول مما ذكرنا هو

الترديد في الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم وإلى هذا أشار في المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد الوجوه كان حكماً. قال (الفصل الثاني في تقسيماته فالأول ـ الخِطابُ إن اقتضى الوجودَ وَمنْعَ النَّقيض فوجُوب وَإنْ لم يمنَعْ لندْب وإن اقتضى التّركَ بمَنع النّقيض فحرُمة وإلاّ فكَراهَة وإن خيّر فإباحة). أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات ستة الأول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة، فقوله في تقسيمه أي في تقسيم الحكم ثم أنه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخْ صح التقسيم في الخطاب وأن كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالألف واللام لإفادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء، وقد يكون فيه تخيير كما تقدم، فإن اقتضى شيئاً نظر إن اقتضى وجوب الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك، فإنه الوجوب وإن اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وإن اقتضى الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو الحرمة، وإن اقتضى الترك لكن لم يمنع من الإتيان به الكراهة، وإن كان الخطاب لا يقتضي شيئاً بل خيرنا بين الإتيان والترك فهو الإباحة، وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالإيجاب مثلا طلب الفعل مع المنع من الترك،

الأول في الكتاب، والثاني السادس فيه والثالث هو الثالث فيه والرابع الثاني والخامس، الرابع والسادس، والخامس ورتبها المصنف على خلاف ما ذكرنا بتقديم البعض على ما يناسب تأخيره عنه في ذاته كما فعله التقسيم (الأول) في الخطاب تقسيمه الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة، (الخطاب للتعلق أحد التعليقين إما ان يقتضي وجود الفعل أو الترك أو لا بل يخير فيهما والأول إما أن يمنع من النقيض وهو الترك أولا، فهو (إن اقتضى لوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع) النقيض (فندب) (و) الثانى إما أن يمنع من النقيض وهو الفعل أولا فهو (إن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة ولا

وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محدد لا إيراد عليه لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم بل الصواب الإيجاب والتحريم، لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم، والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحريم لا على الوجوب والحرمة، لأنهما مصدر وجب وحرم والإيجاب والتحريم مصدران لأوجب وحرم بتشديد الراء فمدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوباً قال: (ويُرسمُ

فكراهة) والثالث هو الإباحة وإليه أشار بقوله (وإن خير فاباحة) فإن قلت إن أريد بالترك كف النفس عن الفعل لم يكن نقيضاً للفعل لارتفاعهما عند عدم الفاعل، ولو سلم تدخل الحرمة في الوجوب لوجود اقضاء الفعل فيه وهو الكف مع منع النقيض وهو ترك الكف وان أريد عدم الفعل لم يجز تعلق الخطاب لأنه غير مقدور قلنا المراد الأول وإطلاق نقيض الفعل عليه لاستلزامه عدم الفعل الذي هو نيقضه، والجواب عن قوله ولو سلم الخ أن المراد في الوجوب لفعل الغير الكف بقرينة وقوعه ومقابلة الترك الذي هو الكف، أو المراد الثاني وهو عدم الفعل، وتعلق الخطاب باعتبار مقدورية ما يستلزمه وهو الكف وهذا كما قيل من أن التكليف بالإيمان وهو التصديق مع كونه قسما من العلم الذى هو من مقدمة الكيف لا الفعل، إنما صح باعتبار اختيارية مقدماته كصرف القوة واستعمال الفكر ورفع في تحصيل تلك الكيفية، فإن قلت أن أريد الفعل الغير الكف يلزم أن لا يكون الوجوب المستفاد من كف نفسك وجوباً إذ هو ليس اقتضاء فعل غير كف بل يكون حرمة لأنه اقتضاء كف، قلنا قيد الحيثية معتبر وإن حذف لظهوره فالمعنى الوجوب اقتضاء من حيث تعلقه بالفعل والحرمة من حيث تعلقه بالكف عن الفعل، فاكفف إيجاب من حيث التعلق بالكف تحريم من حيث التعلق بالفعل المكفوف عنه، وحينئذ لا حاجة لنا ابتداء الى تقييد الفعل بغير الكف إذ لا يصدق على الحرمة أنه اقتضاء فعل من حيث تعلقه بهدا الفعل. إذ هي اقتضاء كف لا من حيث تعلقه به بل من حيث التعلق بالمكفوف عنه،

الواجبُ بأنه الذي يذمُّ شرعاً تارِكه قصداً مُطْلَقاً ويُرادِفُه الفَرْضُ وَقالَتِ الحَنَفيّةَ: الفرْض ما ثَبت بقطْعيّ وَالواجب بظَنّي) ٠

(ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه) من حيث إنه تركه فخرج منه المندوب والحرام والمكروه والمباح لأن تاركها وإن ذم عند ترك الفرض لكن من حيث ترك الفرض لا تركها، والمراد بالذم شرعاً نص الشارع به أو بدليله بناء على أن لا حكم للعقل في الشرعيات وقوله (قصداً) أي غير عذر لئلا يخرج متروك النائم والناسي فإنهما وإن لم يذما شرعاً لعدم القصد لكن إذا تركا قصداً يذمان وهذا ما قال المراغي، ثم قال وفيه نظر لأن المصنف صرح أي في التقسيم الخامس بأنه ليس بواجب، ولو سلم لوجوب فلا حاجة الى هذا أيضاً لأنه يذم تاركه بوجه ما، هو ما إذا تذكره ولم يأت به، أجاب الفنري عن الأول بأن المراد بالواجب ههنا ما انعقد سبب وجوبه ووجب الأداء أو لا لعذر ٠ يظهر الأثر في حق القضاء بزواله وعن الثاني بان المراد الذم بترك هذا الواجب والمتذكر التارك للقضاء إنما يذم لتركه القضاء فلا يذم الناسي ونحوه بالترك بوجه من الوجوه، أقول الأول يشير الى جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء بمعنى أنه يجب عليه في الوقت أن يفعل بعد زوال العذر، وهو خلاف ما ينقل عن الشافعي من أن الوجوب في البدني عين وجوب الأداء وهما متلازمان اللهم إلا أن يكون في ثبوت هذا النقل عن الشافعي ضعف أو يكون مختار أصحابه خلاف ذلك، صرح به الفاضل في التلويح، والثاني يدفع بان الواجب على ما ذكر هو الثابت في الذمة وفعله بطريقين إما في الوقت وهو الأداء أو خارجه بعد فوات الوقت وهو القضاء فهو شيء واحد، واختلاف باعتبار اختلاف الوقت ففعله قضاء بعد تركه أداء تركه في أكمله فيذم لذلك، وأما تسمية القضاء بمثل الواجب فالمراد مثل الواجب الأداء، وهو أخص من الواجب بالمعنى الذى ذكر، فالأقرب أن يقال: المفهوم أن الترك من حيث هو سبب الدم بناء على أن تعليق الحكم بالمشتق دليل عليه مأخذ الاشتقاق فيلزم

سببية ترك الناسي إذاً للذم وإن فعل قضاء، لأن القضاء من حيث هو لا ينفي الترك السابق كما في التارك المتعمد فاحتيج الى قوله قصداً، لا يقال المراد الترك عمداً أو أداء وقضاء بناء على انصراف المطلق الكامل لأنا نقول الاكتفاء بمثل هذا لا يناسب التعريفات، وقال الخنجي قوله قصداً ليخرج متروك النائم فإنه غير واجب، قال الفنري هو ما دخل فيما يذم تاركه حتى يحترز عنه يعني أنه على تقدير عدم الوجوب لا يصدق عليه أنه يذم تاركه فلا حاجة الى الاحتراز، فان قلت متروكة مما يذم تاركه في الجملة أى على تقدير القصد قلنا المراد متروكه من حيث أنه نائم لأن عدم وجوبه من هذه الحيثية، قال الجاربردى رداً على الخنجي إن التركيب لا يفيد ما ذكره، أقول معناه أن حاصل التعريف على هذا أن الواجب ما يذم شرعا تاركه على تقدير القصد وهو يصدق على متروك النائم فيلزم دخوله في التعريف لاخروجه: قوله (مطلقاً) أى تاركا له في جميع أوقاته في الواجب الموسع وليدله أيضاً في المخبر ومع جميع المكلفين في الواجب على الكفاية فهذا القيد لدخول هذه الأشياء في التعريف كذا قيل. قال المراغي لا حاجة الى هذا القيد لأن مؤخر الظهر من أول الوقت مع الإتيان به في آخره ليس بتارك الواجب أعني أحدها مطلقاً وكذلك تارك ما هو على الكفاية كصلاة الجنازة إذا أداها غيره إذ لا يقال إنه تارك لما هو واجب عليه خصوصاً عند المصنف إذ هى ليست بواجبة عليه بعينه عنده. قال الفنري المراد دخوله في التعريف المقتضى مع الموسع أول الوقت والخصلة المختارة فعلا من الخصال وما أداء البعض مما هو على الكفاية فإنها واجبة مع أنه لا يصدق عليها أنه يذم تاركها لأن المقتضى أول الوقت في الموسع لو ترك ولم يؤد حينئذ لم يذم التارك وكذا في الأخيرين. أقول إن أراد بقوله لو ترك الخ أنه لم يأت به آخر الوقت أيضاً من غير عذر فلا نسلم أنه لا يذم التارك، وإن أراد ذلك مع الإتيان به، حينئذ فلا نسلم تحقق ترك الواجب وعلى هذا الأخيران ولا يجدي في ذلك التخصيص بالمؤدى من الأنواع الثلاثة على ما لا يخفى، والأقرب أن مؤدى

الناقص، وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه، فـالحد التـام هـو التعـريـف بـالجنس، والفصل، كقولنا في الإنسان إنه الحيوان الناطق، والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطقُ، والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الإنسان حيوان ضاحك، أو كاتب فالضحك معنى خاص بالإنسان والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا البر هو القمح، إذا علمت ذلك فالأحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق، ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الإشارة إليه، ثم شرع الآن في التعريفُ بالخواص فلذلك قال ويرسم ولكنه لم يرسم نفس الأحكام، بل رسم الأفعال التي تعلقت بها هذه الأحكام، فإن الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب، والذي تعلق به الندب هو المندوب، والذي تعلق به التحريم هو الحرام، والذي تعلقت به الكراهة هو المكروه، والذي تعلقت به الإباحة هو المباح، وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي أبي بكر، ولم يصرح باختياره نعم صرح بذلك في المنتخب فقال إنه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه، فقوله الذي يذم أي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للخمسة، وقوله يذم احترز عن المندوب والمكروه والمباح لأنه

الموسع في آخر الوقت قد يطلق عليه تارك الواجب أول الوقت بمعنى المؤخر عنه وإن لم يطلق بمعنى الممتنع عن الأداء حين وجوبه عليه وكذا على الآتي بخصلة دون أخرى، بمعنى أنه لم يفعل ما هو من أفراد الواجب، وعلى الأخير بمعنى أنه تارك ما هو واجب على ما صدق عليه، مع أن واحداً منهم لا يذم، ولما كان مظنه أن يحمل الترك على هذا المعنى ويخرج هذه الواجبات قيد بقوله مطلقا لاندراجها إلا أن استفادة المعنى المذكور من قوله مطلقا لا يخلو من تكلف (ويرادفه) أى الواجب (الفرض وقالت الحنفية الفرض ما) ذكر مع أنه (ثبت بقطعي) من الدليل كالقراءة في الصلاة الثابتة بالكتاب (والواجب) ما ذكر من أنه ثبت (بظني) منه كالوتر الثابت بخبر الواحد وحكم الأول اللزوم علما وتصديقا وعملا فيكفر الجاحد ويفسق التارك بلا عذر وحكم الثانى اللزوم

لا ذم فيها، قال في المحصول تبعاً للغزالي في المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لأن الخلف في خبره محال فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا لا يخالف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجوب الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يَرد في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله، أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصاً وملوماً بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم إلى حد يصلح لترتب العقاب، وقوله شرعاً قال في المحصول هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يتبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة، وقوله تاركه احتراز عن الحرام فإنه يذم شرعاً فاعله لا قوله قصداً، فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية أي هو الذي بحيث لو ترك للذم تاركه إذ لو لم يكن قيد الحيثية لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لا بد منه وهو باطل. إذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه إنما أتى بالقصد لأنه شرط لصدق هذه الحيثية إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذمُّ والثاني أنه احترز به عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فإن هذه الصلاة واجبة لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت

عملا لا تصديقا فلا يكفر الجاحد ويفسد التارك مستخفا بأخبار الآحاد لامتأولاً وقد يطلقون الواجب على ما يعمهما ولذا يقولون الحج واجب. قال أبو زيد الفرض التقدير لغة، والمقطوع معلوم تقديره علينا، فيسمى الفرض دون المظنون فانه ساقط علينا بحسب الظن فخص باسم الواجب من الوجوب بمعنى السقوط كما في قوله تعالى ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾[1] أي سقطت[2] قال الإمام الغرض

---

(١) الحج ٣٦

(٢) المراد من سقوط جوانب الإبل تحقق موتها والجمع في مقابلة الجمع وإلا فالساقط من البعير جسب واحد.

وجوباً موسعاً بشرط الإمكان كما سيأتي في الواجب للوسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها لأنه ما تركها قصداً فأتى بهذا القيد لإدخال هذا الواجب في الحد ويصير به جامعاً، ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل، وقوله مطلقاً فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كخصال الكفارة وقد يكون محتماً كالصلاة أيضاً، وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة، وقد يكون مضيقاً كالصوم فإذا ترك الصلاة في أول وقتها صدق أنه ترك واجباً إذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها إذ أتى بها في أثناء الوقت ويذم إذا أخرجها عن جميع الوقت إذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب، مع أنه لا ذم فيه إذا أتى بغيره، وإذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه إذا فعله غيره، بخلاف تارك إحدى الصلوات الخمس فإنه مذموم سواء وافقه غيره أم لا إذا عرف ذلك، فنعود إلى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد إلى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع، والواجب المخير، والواجب على الكفاية من وجه دون وجه، والذم على الواجب المضيق والمحتم، والواجب على العين من كل وجه، فلذلك قال مطلقاً أي سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنازة مثلا لإتيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتي بها آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت أن الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وإن كان لا يذم عليه من

المقدر قطعاً أو ظناً والواجب الساقط أن الاختيار لنا في ثبوته علينا، وأجابت الحنفية عن قول الإمام بأن الفرض التقدير والقطع والوجوب السقوط والاضطراب، والقطع في الأول دون الثاني، والشبهة والاضطراب بالعكس،

هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر، وهو ما إذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع، والواجب المخير، والواجب على الكفاية، وعبر عنه الإمام في المحصول والمنتخب بقـولـه على بعـض الوجـوه، وتبعـه صـاحـب التحصيل، لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقاً فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الإمام لأن القيود لا بد أن تخرج أضدادها فالتقييد بالبعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيقة والمحتمة وفروض الأعيان لا جرم أن في بعض مقطوعا كان أو مظنونا فالتخصيص تحكم، قال الفنري وفيه نظر إذ المظنون لما لم يعلم تقديره علينا. كيف يقال أنه فرض أي مقدر علينا والمقطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال أنه ساقط أقول الحكم بأنه مقدر علينا لا يتوقف على القطع بل يكتفي فيه الظن، وكون الشيء معلوم التقدير لا ينافي السقوط علينا بمعنى النسخ، ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو. الثاني أن مطلقاً عائد إلى الترك والتقدير تركا مطلقاً ليدخل المخير والموسع وفرض الكفاية فإنه إذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وإن صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآني به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وإنما يأثم إذا حصل الترك المطلق أي منه ومن غيره، وهكذا في الواجب المخير والموسع، ودخل فيه أيضاً الواجب المحتم، والمضيق وفروض العين، لأن كل ما ذم الشخص عليه إذا تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره، (قوله ويرادفه الفرض) أي الفرض واجب عندنا مترادفان وقالت الحنيفة إن ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس، وإن ثبت بدليل ظني كخير الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه

إلا أن أبا زيد لم يذكر القطع في الأول والاضطراب في الثانى لشهرة ذلك ونبه عليه بترتيب التسمية بالفرض على العلم قطعا، وبالواجب على السقوط علينا بالشبهة، وهذا مع كونه لم يلاق تقرير مراد أبي زيد مردود، بأن معنى الوجوب الثبوت، والذي بمعنى السقوط الوجبة، وبمعنى الاضطراب الوجيب

بالتواتر على قاعدتهم، فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاصل والنزاع لفظي قال (والمَندوبُ ما يُحمَدُ فاعلهُ ولاَ يُذمُّ تارِكه ويُسمى سُنة ونافلـة).

أقول المندوب في اللغة هو المدعو إليه، قال الجوهري يقال ندبه لأمر فانتدب له أي دعاه له فأجاب قال الشاعر:

لا يسألـون أخـاهـم حين ينـدبهم للنائبـات على مـا قـال بـرهـانـا

فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع إليه، وأصله المندوب إليه، ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير، وفي الاصطلاح ما قاله المصنف قوله: (ما يحمد فاعله) أي الفعل الذي يمدح فاعله، فالفعل جنس وقوله: يمدح خرج به المباح فإنه لا مدح فيه (هو ولا ذم) وقوله: فاعله خرج به الحرام والمكروه فإنه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف، والقول نفسانياً كان أو لسانياً فتدخل الأذكار القلبية اللسانية وغيرها من المندوبات وإلا يكون الحد غير جامع، وقوله: ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل:

يشهد به كتب اللغة[1] وكلامنا في المشتق من الوجوب مع أن هذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج، كذا أفاد الفاضل (والمندوب ما يحمد فاعله) فخرج الحرام والمكروه والمباح وبقوله: (ولا يذم تاركه) الواجب قال الفنري لا بد من قوله: قصداً مطلقا لإخراج متروك الناسي كالظهر مثلا، والأنواع الثلاثة للواجب والجواب أن هذا نقيض لقولنا يذم تاركه بمعنى الإطلاق العام أي في الجملة فنقيضه وهو السلب الدائم أنه لا يذم تاركه دائما في شيء من الأوقات فيخرج المذكورات لأن تارك شيء منها يذم في الجملة كما عرفت قال المراغـي: يصدق التعريف على فعل الله الجواب أن المراد بالموصول في التعريفات فعل

---

(١) في القاموس وجب الحائط وجبة سقط ووجب القلب وجبا خفق وعلى هذا فوجبت في الآية السالفة مأخوذ من الوجبة.

فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض ولهذا احتجنا إلى إدخاله في حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقاً، وكذلك أيضاً خصال الكفارة والواجب الموسع. قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي إذا الأفعال كلها نكرات تعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوباً إلا أن يقال يحمل الفعلى على فعل المكلف وهو عناية في الحدُّ ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في المحصول ويسمى أيضاً مستحباً وتطوعاً ومرغباً فيه وإحساناً ومنهم من يبدل هذا بقوله حسناً قال: (وَالحرَامُ: ما يذمُّ شرعاً فاعله. وَالمكروهُ ما يُمدَح تاركهُ وَلا يذمُّ فاعله وَالمباح مَا لا يتَعلَّق بفعلهِ وَتركه مَدحُ وَلا ذمٌّ). أقول

المكلف إذ الكلام في الفعل المتعلق به الخطاب أحد المتعلقين (و) المندب (يسمى سنة) وهى لغة الطريقة والعادة واصطلاحا العبادة الناقلة أي الزائدة على الفرض ولذا قال: (وناقلة) عطف تفسير فالألفاظ ثلاثة حينئذ مترادفة ونوقض التعريف بأن الأذان سنة ولو أصر أهل بلدة على تركه يذمون وأجيب بأن المراد ذم التارك من حيث أنه تارك والذم ههنا للاستهانة، وعند الحنفية السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين يطالب بإقامتها بلا إفتراض ووجوب وقسموها الى الزوايد كسير النبى عليه السلام في اللباس والقيام والجلوس، وسنن الهدى كالأذان والإقامة ونحوهما وأوجبوا على ترك البانية الاساءة والكراهة دون الاولى، والنقل ما يثاب فاعله ولا يذم تاركه ولم يصر طريقة مسلوكة في الدين فهو دون سنن الزوائد ولا يخفى ما بين الاصطلاحين من التفاوت[1] (الحرام: ما

---

(١) النقل ما ورد به في دليل ندب عموما أو خصوصاً ولم يواظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف سنن الزوائد فانها ما واظب عليها النبى صلى الله عليه وسلم حتى صارت عادة له ولم يتركها إلا أحيانا غير أنه لما لم تكن من مكملات الدين وشعائره سميت بسنة الزوائد بخلاف سنة الهدى وهى السنن المؤكدة القريبة من الواجب التي يضلل تاركها لاستخفافه بالدين والتفاوت بين الاصطلاحين يظهر في المندوب والمستحب فانه نفل لا سنة عند الحنفية القائلين بالتفاوت لا عند غيرهم كالشافعية نعم أطلق الحنفية النفل على ما يشمل السنن الرواتب، كما في قولهم باب الوتر النوافل وفيه من السنن الرواتب ما فيه.

المراد بقوله ما يذم أي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للأحكام الخمسة وقوله: يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فإنه لا ذم فيها وقوله شرعاً إشارة إلى أن

يذم شرعا فاعله) وخروج الواجب والمندوب والمكروه والمباح عنه ظاهر وههنا إشكالات الأول المكروه كراهة التحريم وهو ما كان تركه أولى مع المنع من الفعل بظني مما يذم فاعله ويعاقب، الجواب أنه حرام على اصطلاحهم(١) الثاني أنه يصدق على ترك المندوب كما في ترك أهل بلدة الأذان مثلا فيلزم كون ترك المندوب حراما والجواب أن الحرمة من حيث الإصرار والاستهانة لا من مجرد الترك، الثالث أن الميتة، والخمر، والأمهات حرام بالنص وليست بأفعال المكلفين، فلا يصدق أن فاعلها يذم، الجواب أنه من قبيل الحذف أو على المجاز بـاطلاق المحـل على الحال، أى أكـل الميتـة، وشرب الخمـر، ونكـاح الأمهات حرام، وإضافة الحرمة الى العين مبنية على ثبوت الحرمة لمعنى في عينها بخلاف ما ثبت الحرمة لا لذلك إذ لا يقال حرمت شاة الغير. إذ الحرمة هنا لاحترام المالك، كذا في الأسرار. واختار البعض أن هذا الإطلاق بطريق الحقيقة، إذ الحرام مشترك بين الفعل الممنوع شرعا، والمحل الخالي عن محلية الفعل شرعا، والحرمة في الأول تضاهي منع الرجل عن شرب الماء. والثاني: إراقته لئلا يشرب، وعلى هذا يكون التعريف للحرام بالمعنى الأول: فلا يضر عدم صدقه على الثانى: (والمكروه ما يمدح تاركه) فخرج الواجب والمندوب والمباح وبقوله: (ولا ذم فاعله) خرج الحرام ثم المختار أن المكروه منهى عنه كما أن المندوب مأمور به، خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي، ولا نزاع في تعلق صفة النهي والأمر بها وإنما النزاع في إطلاق اسم المنهى عنه على الأول، والمأمور به على الثاني وهذا مبني على أن المركب من (ن هـ ى) حقيقة في

---

(١) هكذا في النسخ ولكن المذكور في كتب الحنفية أن المكروه تحريما ما كان المنع من الفعل بظنى مما يذم فاعله ويعاقب، المكروه تنزيهاً ما كان تركه أولى من فعله وإطلاق الحرام على المكروه تحريما إنما هو اصطلاح لمجد ويسميه بالحرام الظنى.

الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة . وقوله فاعله احترز به عن الواجب فإنه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنميمة، وغيرهما من الأقوال المحرمة، وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الأعمال القلبية ولك أن تقول: هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الأشاعرة كما نقله عنهم الآمدي وغيره فينبغي أن يقول: مطلقاً كما قاله في حد الواجب قال في المحصول . ويسمى الحرام أيضاً معصية وذنباً وقبيحاً ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه من أن الشرع . قوله : (والمكروه ما يمدح تاركه) أي فعل يمدح تاركه، فالفعل جنس للأحكام الخمسة (قولة يمدح) خرج به المباح فانه لا مدح فيه (قوله تاركه) خرج به الواجب والمندوب (قوله ولا يذم فاعله) خرج به الحرام، وأما المباح فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه، وفي

الحرمة أو للقدر المشترك بينها وبين الكراهة وأن المركب من (أمر) للإيجاب أو للمشترك بينه وبين الندب (والمباح: ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح فخرج الواجب والمندوب، والحرام والمكروه إذ بفعل الأولين يتعلق المدح وبترك الآخرين . بمعنى كف النفس قال الله تعالى: ﴿ونَهى النّفْسَ عن الهوَى﴾[1] وعلى هذا قيل قوله (ولا ذم، لا حاجة إليه أقول ويمكن أن يوجه بأن المفهوم من تعريف الواجب ليس إلا (لخوف للذم) بتاركه ومن تعريف الحرام لخوف الذم بفاعله وأما لخوف المدح بفاعله في الأول، وبتاركه في الثانى فلا يفهم من التعريفين، وإن كان كذلك في نفس الامر لأن ما يذم تاركه شرعا بحسب تجويز العقل أعم من أن يحمد فاعله شرعا أو لا ، وما يذم فاعله بالعكس، فبقوله ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لا يخرجان وأما المندوب والمكروه، فيخرجان بالأول إذا تعلق المدح والذم بالفعل والترك، مصرح فيهما ، قال المراغي يدخل في التعريف فعل البهائم ، والجواب أن ما عبارة عن فعل المكلف كما مر، وأجاب الجاربردي بأن ما عبارة عن الخطاب وفعل البهائم ليس بخطاب، أقول هذا بناء

---

(١) النازعات ٤٠

الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أي فعل وهو جنس للخمسة وقوله: لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولاذم خرج به الأربعة فإن كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح، أو ذم، فإن الواجب تعلق بفعله المدح، وبتركه الذم، والحرام عكسه والندب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم، والمكروه عكسه أي تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم، وهذه الألفاظ الأربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح والذم، بد من كل واحد منها إلا الذم لأنه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه، فإن فعله لا مدح فيه ولا ذم، ولو قال ما يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضاً ولكنه حذف المدح فقال له ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب، وأما الذم فإنه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء، فهي إذن زيادة في الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل، وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم للافعال التي تعلقت بها الاحكام الشرعية وتقدم أن تلك الافعال هي أفعال المكلفين، فيكون المباح قسماً من أفعال المكلفين، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي، ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها فالحد إذن غير مانع، وأيضاً فقد تعرض المصنف بقوله شرعاً في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح، مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع، وكذلك نفى المدح والذم عن المباح، فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل، نعم في المحصول كما في المنهاج إلا أنه أشار إليه في المندوب أيضاً وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من الشروح المشهور فاجتنبها، قال في

على ما زعم من أن هذه الرسوم تعريفات للأحكام الخمسة وهو سهو كما صرح به الفنري لظهور ان الواجب والمندوب وغيرهما الأفعال المتعلقة بها الأحكام لا أنفسها وحينئذ لا حاجة إلى اعتذار الخنجي عما قيل: أن تعاريف الأحكام لما علمت من التقسيم، فما الحاجة إلى التكرار بأن ذلك وإن لزم لا أنه قصد نقل هذه الرسوم والمغايرة بالمفهوم للتعاريف المفهومة من التقسيم، فإن قلت: فعلى هذا ما معنى قولهم: فعل المباح، وفعل الواجب، وغيرهما، قلنا: هو من إضافة العام الى الخاص، أو المراد بالمباح والواجب ونحوهما ما حصل بالكسب والإيقاع من

المحصول ويسمى المباح أيضاً طلقاً وحلالا قال: (الثاني ـ ما نُهيَ عنه شرْعاً فَقبيحٌ وَإلاّ فحسَنٌ كالواجبِ وَالمَنْدوبِ والمُباحِ وفِعْلِ غيْر المكلّفِ، والمُعتْزلةُ قالوا مَـا ليْسَ للقَادِرِ عَلْيهِ العالِم بحالِه أنْ يفْعَلهُ ومَا لهُ أنْ يَفعله وربما قالُوا الواقعُ على صفَةٍ تُوجب الذَّمَّ أو المَدْحَ، فالحُسْنُ بتَفْسيرهمُ الأخيرِ أَخَصُّ) أقول هذا

الحركات والسكنات، وإياه عنى المتكلمون في قولهم أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أولهم وبفعلها كسبها وإيقاعها التقسيم (الثاني) للحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به الحكم لاستلزام تقسيمه تقسيم الحكم وتقريره أن الفعل مطلقاً إن كان (ما نهى عنه شرعاً) نهى تحريم أو تنزيه (فقبيح) كالحرام والمكروه (وإلا) أي وإن لم يكن ما نهى عنه شرعا (فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف) لأن عدم النهي عنه شرعا إما لعدم صلوحه لتعلق الأحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف، وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهي والنائم والمجنون والطفل والبهيمة، وأما لتعلق منافيات النهي به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة، وجعل مطلق الفعل مقسما مع أن الكلام فيما هو التعلق الحكم، لأن الغرض تقسيم الحكم الى ما يتعلق بالمنهى عنه وما لا يتعلق به، وتقسيم الثاني الى ما يتعلق أصلا ببعض الأفعال أو تتعلق بغير المنهى عنه بناء على أن كمال تبين الأشياء بذكر المقابل، فالحسن على ما ذكره كون الشيء غير منهى عنه شرعاً والقبح كونه منهياً عنه وهذا أعم من تفسيرهما، يكون الشيء متعلق المدح أو لذم عاجلا، والثواب أو العقاب آجلا لخروج المباح وفعل غير المكلف عن الأول، ومن تفسيرهما يكون الشيء ماموراً به أو منهياً عنه ويخرج عن تعريف الحسن أيضاً ما خرج عنه بالتغير السابق ثم هما قد يطلقان على كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له كما في الحلاوة والمرارة وعلى كونه صفة كمال أو صفة نقصان كما للعلم والجهل ولا نزاع في ثبوتها بهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشروع، واما بالتفاسير السابقة فعند المعتزلة وكثير من أهل السنة قد يثبتان، وعند الأشعري واتباعه لا، فإن قلت: كيف يتصور النزاع في ان

القسم ليس داخلا في المقسم أو لأن المقسم في قوله الفصل الثاني في تقسيمه إنما هو الحكم، والقبيح والحسن من الأفعال لا من الأحكام، وهو رد التقسيم لا بد

المنهى عنه شرعاً بحسب الشرع قلنا: بمعنى أنه يمكن إدراك العقل قبل وروده[1] أن هذا الفعل يتعلق بتركه مدح وثواب في نظر الشارع (والمعتزلة) عرفوهما بأن (قالوا) القبيح (ما) أى الفعل الذي (ليس للقادر عليه) أي على ذلك الفعل (العالم بحاله أن يفعله) أي لم يكن من شأنه الإتيان به وهو يشمل الحرام والمكروه (و) الحسن (ماله) أي القادر عليه العالم بحاله (أن يفعله) أي كان من شأنه ذلك، وهو يشمل الواجب والمندوب والمباح، وقيد بالعالم لأن ما للمكروه والمجنون أن يفعلاه قد لا يكون حسناً بل قبيحاً فلو لم يقيد بذلك انتقض التعريفان جمعاً ومنعاً. قال الفنري يلزم من تعريفهم كون الفعل الغير المقدور المجهول حاله غير حسن ولا قبيح لأنه اعتبر الفعل وتركه بالنسبة الى القادر عليه العالم بحاله، وأجاب الفاضل بأنه قبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله فعله لعدم القدرة عليه أو العلم بحاله أقول المراد أن قولنا القادر عليه العالم بحاله ليس فعله، صدقه تارة يكون بوجود القادر عليه العالم بحاله مع أنه لا يكون له أن يفعله، وتارة بانتفاء الفاعل الموصوف إما بانتفاء كل من القدرة والعلم أو أحدهما، أو يكون المعنى أن الفاعل الذى يصح عليه الاقتدار عليه، والعلم بحاله ليس له فعله وذا يصدق عندما لم يحصل القدرة والعلم إذ ليس له حينئذ أن يفعله لعدمهما، ولا يخفى ما في الوجهين من التمحل، والظاهر أن معناه أن هو بحيث لو كان مقدوراً ومعلوماً حاله للفاعل له أن يفعله، وهذا مثل قولهم في تعريف الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيءآخر أن المراد؟ أن ما لو تعلق به العلم لزم منه كذا لا

---

(١) أي الشرع ومحصل هذا أنه لا نزاع لأحد في أن ما نصَّ عنه بحسب الشرع يكون منهياً عنه بحسبه فالجواب أن البعض ذهب إلى إمكان إدراك العقل الحسن إمكاناً وقوعياً عادياً قبل ورود الشرع وذهب البعض إلى خلافه هكذا في مهيات الدخشي

أن يكون مشتركاً بين أقسامه وأعم منها، وإن شئت قلت لا بد أن يكون صادقاً عليها ومغايراً لها. لا جرم أن صاحب الحاصل، قال الفصل الثاني في

ما علم بالفعل، وإلا لخرج منه الدلائل الغير الملتفت اليها أصلا، فعلى هذا إن كان الفعل الغير المقدور والمجهول حاله مما للفاعل أن يفعله على تقدير المقدورية والمعلومية فحسن وإلا فقبيح، فاندفع الاعتراض ولم يحتج الى التزام القبح، واعترض البعض بأن ما ليس للقادر عليه أن يفعله قد يراد به قيام المانع الحسي، أو النفرة الطبيعية مع انتفائه مع القدرة فيلزم قبح الفعل المقدور الحسن عند تحقق أحدهما، وكذا ما للقادر عليه أن يفعله قد يراد به عدم المانع الحسي أو الرغبة الطبيعية مع القدرة وانتفائه فيلزم كون القبيح المقدور عند عدم الأول وتحقق الثاني حسناً، وأجيب بأن المراد ما يجوز له أن يفعله وما يجوز له، ويلزم منه حسن المكروه تنزيها والأولى أن يقال التركيب ظاهر التفسير الذى ذكرنا وهو ما من شأنه وحقه أن لا يفعل أو يفعل فلا يرد الاعتراض السابق ولا كون المكروه تنزيها حسناً إذ ما من شأن العالم بحاله أن لا يفعله (وربما قالوا) أي المعتزلة (الواقع على صفة توجب الذم أو المدح) أي القبيح الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن الواقع على ما يوجب المدح، وادعى الجاربردي عدم صحته إذ فسروا الذم بفعل أو قول ينبيء عن اتضاع حال الغير ولا يلائمه، وهذا في حق الله تعالى محال، إذ المفهوم منه ما ينفر عنه الطبع، ونفرة الطبع عليه تعالى محال، مع أنهم يقبحون بعض الأفعال في حقه تعالى، وإن أرادوا بالاتضاع غير ذلك فليبينوا، وأقول لهم إن يريدوا بالاتضاع ما يلزم منه عدم الرضا وما يعبر عنه بالسخط في حقه تعالى، تم المعنى بايجاب الذم والمدح الاستحقاق لهما، واعترض بأنه يقال المؤثر يستحق الأثر وبالعكس، والمالك يستحق الانتفاع ولا يراد الأول لعدم تأثير الصفة في الذم لتخلفه عنها في الكذب التابع لأن الصفة وهي الاخبار عن الشيء لا على ما هو به أو لازمة موجودة فيه مع عدم الذم، ولا الثاني وهو ظاهر، وكذا الثالث لأن معناه حسن الانتفاع من المالك فتعريف الحسن به باطل، والجواب بمنع تحقق الصفة في الكذب النافع لجواز أن تكون

تقسيم الأحكام ومتعلقاتها. لكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج، ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى نهى وغيره ★ وحاصل ما قاله المصنف أن الفعل إن نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه. وإن لم ينه عنه فهو الحسن ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح، وأفعال غيرهم كالساهي والصبي والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته، وليس في هذه الكتب تصريح بأن المكروه من القبيح أو من الحسن. لكن إطلاقهم النهي يقتضي إلحاقه بالقبيح، ويؤيده أنهم لما عدوا الأشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها، وفي كلام المصنف نظر من وجهين، أحدهما أنه قد تقرر أن هذا التقسيم إنما هو في متعلقات الحكم الشرعي، ومتعلقاته هي أفعال المكلفين. كما علم في حد الحكم وحنئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين إلى الحسن والقبيح، ثم قسم الحسن إلى أشياء منها أفعال غير المكلفين، فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم إلى أفعال غير المكلفين وهو معلوم البطلان، الثاني أن فعل غير المكلف لا يخلو إما أن

الصفة ما ذكرتم مع خلوه عن النفع المخصوص، وبأن معنى الثالث جواز الانتفاع شرعا والحسن لازم له لا معناه، ولو سلم فلا نسلم توقف تصوره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بالمعنى العرفي المعهود بين الناس، ثم التعريف الأول للحسن أشمل من الثاني لشموله المباح دون الثاني، لأنه لا يستحق فاعله المدح (فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) منه بالتفسير الأول، وكذا القبيح بالمعنى الأخير أخص إذ هو لا يشمل المكروه لعدم استحقاق فاعله الذم، بخلاف التفسير الأول كما عرفت، وعلى هذا لاوجه لتخصيص الأخصية بالتفسير الثاني للحسن كذا ذكر الخنجي والجاربردي، وقال الفنري التفسير ان للقبيح متساويان وهو الوجه في التخصيص لأن معنى ان لا يفعله أنه يجب أن لا يفعله لأنه المتبادر فيخرج المكروه أقول لا نسلم التبادر بل المتبادر أن من شأن القادر العالم أن لا يفعله، التقسيم (الثالث) للحكم باعتبار العوارض بحيث تتداخل الأقسام إذ السبب قد يكون مسببا (قيل) وهو قول المتقدمين الحكم

يكون عنده من قمم المباح أم لا ، فإن كان فلا حاجة إلى قوله والمباح وفعل غير المكلف، وإن لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح فاسداً ، فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولازم، وفعل غير المكلف يصدق عليه بذلك، والاشكالان كلاهما واردان هنا على الإمام وأتباعه . (قوله: والمعتزلة قالوا) يعني أن المعتزلة خالفوا فقالوا: القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالماً بصفته من المفسدة الداعية إلى تركه كالكـذب الضـار، أو المصلحـة الداعيـة إلى فعلـه كالصدق النافع، وأما الحسن فهو الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله، وإلى هذا أشار بقوله (ومالـه) أي وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه، فدخل في حد القبيح الحرام فقط، وفي حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل الله تعالى، وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالعاجز عن الشيء والملجأ إليه فإنه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح، وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهي والنائم والبهائم. (قولـه وربمـا قالـوا) أي وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى في حد القبيح والحسن: فقالوا: القبيح هو الفعل الواقع على صفة

الشرعي إما تكليفي وإما وضعي ، وقد مر الأول بأقسامه والوضعي أقسام منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجوب حكم وينقسم الى الوقية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فلله تعالى في الزاني حكمان: وجوب الجلد وسببه الزنا له، والاول حكم شرعى تكليفي مسبب لأمر جعله الشارع سببا لذلك. والثاني: أن هذا الجعل والحكم بسببية إذاً لهذا حكم وضعي يستلزم حكما وضعيا آخر وهو أن هذا مسبب، وهذان هما المراد فإن بالسبب والمسبب في قوله: (الحكم) أي الشرعي الغير التكليفي بقرينة سبق التكليفي المتفق عليه: (إما سبب أو مسبب) لظهور أن السبب كالزنا مثلا ليس بحكم شرعي ولدلالة قوله: (كجعل الزنا

توجب الذم، والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح، فدخل في حد القبيح الحرام فقط، وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح إذا لا مدح في فعلهما مع أنهما قد دخلا في حدهم الأول للحسن لأن القادر عليهما له أن يفعلها فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً أخص منه بتفسيرهم أولا وذلك لأن كل ما كان واقعاً على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح، وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثاني، وهذا التقرير اعتمده فإن طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب قال الثالث قبل الحُكمُ إمَا سبب أو مسبَّبٌ كجعْلِ الـزنـا سبَبـاً لإيجاب الجلَدِ على الزّاني فإنْ أُريدَ بالسَّببيَّة الإعلامُ فحَقٌ وَتَسْميتها حُكماً بحث لَفْظيٌ وإنْ أُريدَ التَّأثيرُ فَباطلٌ لأنّ الْحَادِثَ لا يُؤثّرُ في الْقَديمِ . ولأنّه مبنيّ على أنّ للفْعلِ

سبباً لإيجاب الجلد على الزاني) على ذلك. والأول ثبت بقوله تعالى: (فاجلدوا)[1] والثاني بترتيبه بالفاء على وصف الزنا . ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم كما سيجيء هذا ما فهمت، وظاهر كلام الجاربردي هنا خبط حيث قسم الحكم الى السبب والمسبب وفسر الأول بالخطاب الشرعي وأورد الزنا مثالا له، والثاني بحكم شرعي آخر ثابت به وأورد في مثاله وجوب الجلد ثم ذكر في الحاصل أن السببية والمسببية حكمان شرعيان، وقد أبدعت له توجيهاً على طبق ما أسلفت وهو أن يراد بالخطاب الشرعي الحكم بسببية شيء لآخر، وهو المفهوم من الفاء هنا، وبحكم آخر ثابت به الحكم بمسببية الآخر له، وأراد بالزنا ووجوب الجلد في المثيل سببية الأولى ومسببية الثانى، وحينئذ يندفع الخبط ويترتب عليه ما ذكره في الحاصل، ويرجع الحاصل الى ما ذكرناه، ثم حصر الحكم في القسمين منظور لوجود أقسام أخر لخطاب الوضع كما سنذكره اللهم إلا إذا فسر السببية بما يشملها مع أنه تغيير للاصلاح بلا ضرورة، أو يؤخذ الانفصال مانع الجمع دون الخلو مع أنه عبث، ويحتمل أنه قسم مطلق الحكم الى

(١) (فاجلدوا) سورة النور اية ٢

جهات توجبُ الحُسْنَ والقُبْحَ وهو باطلٌ) . أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتباره صفة عارضة هو كونه علة ومعلول، واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم فنقله الأصفهاني في شرح المحصول عن الأشاعرة، وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل، فإن عبارته قال الأصحاب ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره ممن يرى أن الأسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع، وقال الأيجي شارح الكتاب أن هذا التقسيم للمعتزلة ولعله الأقرب فإنه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم، ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال قبل الحكم، وعبارة المحصول والتحصيل قالوا الحكم، وحاصله أن طائفة قالوا إن الحكم كما يرد بالاقتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً، ومثلوه بالزاني فقالوا لله تعالى في الزاني حكمان. أحدهما جعل الزنا سبباً لإيجاب الحد وهذا حكم شرعي لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل للشرع فهو حكم سببي، والثاني

وضعي وتكليفي وعبر عن الأول بالسبب، وعن الثاني بالمسبب، ومنها الحكم على الوصف بالمانعية إما للحكم كالأبوه للقصاص أو للسبب كالدين للغنى الذي هو سبب لوجود الزكاة، ومنها الحكم عليه بشرطيته للحكم بمعنى أن عدمه يستلزم عدم الحكم استلزام وجود المانع لعدمه، واعتراض على تقسيم المتقدمين بقوله: (فإن أريد بالسببية) كسببية الزنا مثلا (الإعلام) بمعنى أنه علامة نصبها الله تعالى على الحكم كايجاد الجلد على معنى أنه قال: فمتى رأيت بكراً يزني فاعلم أني أوجبت الجلد عليه (فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي) لابتنائه على تفسير الحكم فإن اعتبر الوضع فيه، فالسببية وأمثالها حكم، وإلا فلا (وإن أريد بها) أي يكون الشيء سبباً لشيء (التأثير) مثل أن يراد بسببية الزنا أنه مؤثر في إيجاب الجلد (فباطل لأن الحادث) وهو فعل العبد كالزنا مثلا (لا يؤثر في القديم) وهو الإيجاب لأنه خطاب الله تعالى، قال المراغي: المراد التأثير ولا نسلم قدم الحكم، كيف وهو الوجوب ونحوه، لا الإيجاب وأمثاله، ولو سلم فالمعنى

إيجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب ، إذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم فإنه قسم الحكم إلى سبب ومسبب، والسبب هو نفس الزنا ، وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً ، فإن ذلك تصريح بشيئين أحدهما أن الزنا سبب، والثاني أن جاعله كذلك هو الله تعالى، وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الأحكام بل الذي يمكن جعله منها وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجعل نفسه وصوابه أن يقول إما سببي أو مسبب، وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع . (قوله فإن أريد

بتأثيره في الحكم تأثيره في تعلق الحكم وهو حادث كما مر. وهذا الأخير منقول عن صاحب التحصيل أجيب عن الأول بأن الحكم خطاب الله تعالى وتسميته بنحو الإيجاب أو الوجوب لاختلاف الاعتبار كما مر تحقيقه ، وأما الثاني فأجاب عنه الخنجي بأن التعلق نسبة والنسبة تتحقق بالمنتسبين فلا تكون معلومة لغيرهما، ورده الفنري بأن الإضافة كما تتوقف على المضافين كالأبوة على ذات الأب والإبن فكذا تتوقف على علة الإضافة كالتولد ، أقول لأخفاء أن المراد التأثير الخارجي لا الترتيب العقلي ، وإلا لم يقع قسما للاعلام، فمراد الخنجي أن النسبة أمر اعتقادي لا حقيقي . خارجي، فلا حاجة لها الى التأثير بل يكفي في تحققها الإعتباري تحقق المنتسبين من حيث هما منتسبان، ولا يلزم من ذلك كون الطرفين وما تشير إليه الحيثية كالتوليد مثلا ولا شيء منها علة للإضافة كالأبوة بمعنى التأثير الخارجي مع أنه هو المراد هنا (ولأنه) عطف على قوله لأن الحادث أي ولأن كون الفعل كالزنا مثلا سبباً للحكم الشرعي كوجوب الجلد بمعنى أنه مؤثر فيه مبني على كونه قبل ورود الخطاب مشتملا على صفة قبح أو حسن موجبة لوجوب حكم وهو، (مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل) كما سيجيء قيل الأولى أن يقال هو مبني على أن ذات الفعل توجبهما بالاستقلال أو بواسطة صفة أو جهة واعتبار والكل باطل، إذ القائلون باشتمال الفعل على حسن أو قبيح قبل ورود الشرع

بالسببية) . أي يجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه إعلاماً ومعرفاً له فهو حق لا نزاع فيه، فإنه يجوز أن يقول الشارع متى رايت إنساناً يزني فاعلم أني أوجبت عليه الحد، لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لأنه مبني على تفسير الحكم، فمن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكماً شرعياً، ومن حذفه فليس حكماً شرعيا عنده، وقد تقدم إيضاحه في حد الحكم (قوله وإن أريد التأثير) .أي وإن أريد بالسببية التأثير بمعنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً في إيجاب الحد فهو باطل من وجهين أحدهما. أن الزنا حادث وإيجاب الحد قديم والحادث لا يؤثر في القديم لأن تأثيره فيه يستدعي تأخر وجوده عنه أو مقارنته له، الثاني أن القول بالتأثير مبني على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم وإلا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح ، وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل، وفي الأول نظر من وجهين.

غير متفقين على أن ذلك لجهات الفعل بل القدماء على أنه لذات الفعل بالاستقلال ،وقوم على أنه لصفة موجبة فيهما كمضمون الكذب للفساد والصدق للمصلحة، وقوم على أي حصول القبح لصفة موجبة دون الحسن، بل يكفي فيه عدم موجب القبح بناء على أن الشيء من حيث هو شيء حسن لأنه خير من لا شيء، وقبحه باعتبار تضمنه لشر وفساد، وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة والجبائية، على أن حصولها يكون لا بصفة حقيقية موجبة بل لجهات واعتبارات تختلف كلطم اليتيم فإنه حسن قبيح باعتبار عرضي التأديب والتعذيب، أقول يحتمل أن المصنف أراد بالجهات الاعتبارات المتعلقة بذات الفعل وذلك أعم من اعتبار الذات من حيث هي، أو مع صفة حقيقية أو جهة أخرى غيرها والحاصل إدعاء بطلان كون الحسن والقبح لخصوصيته الذاتية سواء كان باعتبار تمام الماهية أو الخصوصية وصفة الحقيقي أو الاعتباري فإن قلت لم لا يجوز أن يكون لكونه فعلا قلنا للزوم الترجيح بلا مرجح لتساوي الأفعال في ذلك فإن قلت المرجح هو جعل الله إياه مؤثراً في ذلنا قلنا يرجع حينئذ إلى إحدى

أحدها: أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم للمعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام، الثاني ما ذكره في التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم، وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد أن لم تكن، بأن المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث فأثر الحادث في أمر حادث قال (الرابع) :(الصحّةُ استتباعُ الْغايةِ وإزائِها البطلان والْفسادُ وَغَايَةُ الْعبادةِ مُوافقةُ الأمرِ عنْد المُتَكلّمينَ

الخصوصيات، وفي بعض الشروح لا نسلم إنحصار معنى السببية في الإعلام والتأثير بل يجوز أن يراد بسببية الزنا مثلا وجوب الجلد عنده، وقد التزمتم كون مثله حكماً كسببية الدلوك بأن يراد وجوب الصلاة عنده، ولا يراد انحصار الحكم في التكليفي إذ هو ما يفهم بصريح الخطاب، والوضعي ما هو ضمني، أقول إن أريد بالوجوب عند كذا حدوثه فهو باطل كما مر، وإن أريد العلم بالوجوب فهو يرجع الى الإعلام، اللهم إلا أن يراد حدوث تعلقه بالفعل عند كذا التقسيم (الرابع) للحكم باعتبار تقسيم متعلقة بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه، وهو أن الفعل صحيح إن استتبع الغاية وإلا فباطل وفاسد، وهذا أولى من تساهل الجاربردي من أن الحكم إما مستتبع للغاية أولا الخ، لعدم انقسام الحكم الشرعي الى الصحيح والباطن، نعم يلزم من هذا تقسيم الحكم الى ما متعلقه صحيح وما متعلقه فاسد، وأبعد من ذلك ما زعم الخنجي من أن هذا تقسيم للحكم باعتبار اشتماله على الذاتيات والشروط وعدمه وهو سهو أما أولا فلأن الشروط المعتبرة في الصحة شروط الأفعال لا شروط الحكم، واما ثانياً فللزوم اتصاف خطاب الله تعالى بالبطلان، وأما ثالثاً فلأن غايات العبادات والمعاملات ليست غايات للأحكام، إذ هو أفعال على أنه قد سبق أنها من الأحكام العقلية اللهم إلا أن يفسرا بالإباحة والحرمة كما مر، أو يجعلا من خطاب الوضع بمعنى الحكم بالصحة والفساد لا أنفسها، كما قسمه الآمدى الى الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والعزيمة

وسقوطُ القضاء عندَ الفُقهاء فصَلاةُ مَنْ ظنَّ أنّه مُتطهّرٌ صحيحةٌ على الأوَّل، لا علىٰ الثّاني، وأبو حنيفَة سَمَّي ما لَمْ يُشرعْ بأَصْلهِ وَوَصفهِ كبَيْعِ المَلاقيحِ باطلاً، ومَا شُرِعَ بأَصْلهِ دُونَ وصفهِ كالربَا فاسداً).

أقول هذا تقسيماً آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة، فنقول غاية الشيء هو الأثر المقصود منه كحمل الانتفاع بالمبيع مثلا، فإن ترتيب الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحاً، فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتيب وجودها على وجوده، لأن السين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً أو مقتضياً للترتب أثره عليه مجازاً، ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض

والرخصة وأما قول الإمام ان الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان فالمراد التصديق يكون الفعل صحيحا وباطلا لا تقسيم الحكم الشرعي وهو الخطاب إليهما، فعلى ما ذكرنا (الصحة استتباع الغاية) أى اقتضاء الشيء ترتب آثاره عليه سواء كان في العبادات أو المعاملات (وبإزائها) أي في مقابلتها (البطلان والفساد) أى عدم استتباع الغاية بمعنى عدم اقتضائه ترتب الآثار وهما مترادفان عند الشافعية (وغاية العبادة) أي أثرها المترتب عليها (موافقة الأمر عند المتكلفين وسقوط القضاء عند الفقهاء) وأما الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى الجواب بأن المراد جواز ترتب الأثر لا وجوبه وأما أن القضاء على تقدير الأداء لم يجب فكيف سقط فسيجيء جوابه (فصلاة من ظن أنه متطهر) وصلى بهذا الظن ثم بأن أنه محدث (صحيحه على الأول) أي على رأي المتكلفين لموافقتها أمر الشارع لأنه مأمور باتباع الظن (لا على الثاني) اي غير صحيحة على رأي الفقهاء لعدم إسقاطها القضاء وفي بعض نسخ المتن (وغاية المعاملة) أي عندهم جميعاً (ترتب آثارها عليها) أى شرعا كحصول ملك العين، وحل الانتفاع في البيع، ومنفعة البضع في النكاح، لا حصول الانتفاع، والتوالد فلا يرد أن ذلك قد يترتب على

صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع، وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليها أثرهما أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع، وايضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليها أثرهما أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع، وايضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليها أثرهما من البينونة والعتق مع أنهاغير صحيحين .(قوله وبازائهاالبطلان والفساد) يعني أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان معناهما كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكون بازاء

الفاسد ويتخلف على الصحيح، فينتقض التعريفان منعاً وجمعاً ثم المفهوم مما ذكر اتفاق الفريقين في تفسير صحة العبادة باستتباع الغاية وأن الاختلاف في تعيينها. والمفهوم من مختصر الأصول للمدقق ابن الحاجب أن الاختلاف في تفسير صحة العبادة، حيث قال الصحة ما كون الفعل مسقطاً للقضاء، وإما موافقة أمر الشارع (والبطلان والفساد نقيضها والظاهر أن هذا تفسير صحة العبادة وبطلانها وأنه لم يتعرض لما في المعاملات منها، اللهم إلا أن يتحمل في إدراج الصحة في موافقة أمر الشارع (وأبو حنيفة: رحمه الله) فرق بين البطلان والفساد حيث سمى ما شرع بأصله ووصفه صحيحاً كالصلاة والبيع المشتملين على الأركان والشرائط الخاليين عن القوادح (سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه) كالصلاة مع فقدان شيء مما ذكر في العبادات و(كبيع الملاقيح) وهى ما في بطون الأمهات في المعاملات (باطلا) فإنه غير مشروع من حيث الأصل لانعدام ركن البيع وهو المبيع لأن عدم التيقن بوجوده بمنزلة عدمه، ومن حيث الوصف لاستلزام انتفاء الذات انتفاء الصفات، ولأن منها القدرة على التسليم والقبض وهى منتفية. (و) سمى (ما شرح باصله دون وصفه) كصوم الأيام المنهي عنها في العبادات و(كالربا) في المعاملات (فاسداً) فان عدم مشروعية الأول من حيث اتصال الإعراض عن ضيافة الله تعالى به. والثاني من حيث الاشتمال على فضل خال عن العوض، والزائد لكونه فرع المزيد عليه كالوصف،وأيضاً قد وجد أصل المبادلة وإن لم يوجد وصف كمالها

الصحة أي مقابلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبحذائه أي مقابلة، أشار إلى ذلك الجوهري في الصباح، وأعلم أن دعوى الترادف مطلقاً ممنوعة فإن ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع، وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الغاسد والباطل، وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها، وقد ذكرت تصوير هذه المسائل، وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً في باب الكتابة من التنقيح فيراجع هناك (قوله وغاية العبادة الخ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية، وهي في المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها. قاله في المحصول، ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار إليه في أول الكتاب حيث قال

لتمكن النقصان للزيادة، ولذا لو طرحت صح بلا تجديد وقال الجاربردي كون الوصف اللازم منشأ المفسدة دليل تمكن المفسدة في الماهية، وسنحققه ولي عليه كلام سأحققه، وأما المنهي لأمر مجاور فمكروه لا فاسد، كالصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء ثم لما كان الإجزاء وعدمه قريباً مما ذكر أورده في ذيله فقال (والإجزاء) أى أجزاء فعل الواجب (هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به) أي بذلك الأداء ومعنى السقوط خروج المكلف على عهده الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به، والأداء الكافي به الإتيان بالمأمور به كما أمر الشارع (وقيل) الإجزاء (سقوط القضاء) عمن أتى به (ورد) هذا (بان القضاء حينئذ لم يجب) أى حين وجد منه أداء صحيح (لعدم الموجب) أى موجب القضاء وفسره الفنري بخروج العبادة عن وقتها، وفسر الجاربردي قوله حينئذ بقوله أي على تقدير عدم مقتضى وجوبه هو الخبر الذى سنذكره يعني قبل ورود هذا الخبر لم يكن وجوب القضاء مع ثبوت الإجزاء أقوله أما توجيه الفنري فتسامح إذ عندهم موجب القضاء النص الجديد ههنا لا الفوت عن الوقت وأما تفسير الجاربردي فبعيد عن اللفظ مع صيرورة المعنى انه لم يجب على تقدير عدم موجبه لعدم وجوبه، وهو إطناب بل تطويل لا يليق بإيجاز المصنف والأظهر في معناه أن القضاء لم يجب حين أدى الواجب على

والمعنى بالصحة إباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته، وأما الغاية في العبادات يعني صحتها، فقال المتكلمون موافقة الأمر، وقال الفقهاء سقوط القضاء، وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أي وتبين له أنه محدث فإن صلاته صحيحة على رأي المتكلمين لموافقة الأمر إذ أن الشخص مأمور بأن يصلي بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة، وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء، فإن قيل إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه، وليس كلامكم فيه، وإن تبين وجب القضاة عند الفقهاء، وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله في المحصول فما وجه الخلاف. قلنا الخلاف في إطلاق الإسم، وممن نبه عليه القرافي ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين إذ ﷺ أمرنا بها، وفي تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعي. حكاه الإمام في النهاية قولين والمتولي في كتاب الإيمان من التتمة وجهين، وبنى عليها لو حلف لا يصلي. لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاته المتيمم في الحضر لعدم الماء والتيمم لشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فإنها صحيحة مع وجوب القضاة. وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاة لها. (وقوله وأبو حنيفة سمى الخ) يعني أن الحنيفة فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا إن الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الأمهات فإن

وجهه إذ الكلام فيه، ويشير إليه ذكر الأداء الكافي قبله (وقوله لعدم الموجب) أي النص الموجب للقضاء بالنسبة إليه لأن قوله عليه السلام: (منْ نَام عَنْ صَلاَةٍ أو نَسِيَها فليْصَلِّها إذا ذَكَرَها) لا يوجِبُ القضاء الا على من لم يؤد في الوقت، فلا سقوط للقضاء حينئذ إذ هو بعد وجوبه، وهذا معنى قوله. (فكيف سقط) وقيل في الدفع بأن المعنى بالسقوط الدفع. أقول والمراد أن يرد هذا بما رد به ذلك، بل الأولى أن يقال المراد بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه (ورد) هذا التعريف أيضا (وبأنكم (تعللون)[1] سقوط القضاء به)

---

(١) تَعَلّلونَ

بيع الحمل وحده غير مشروع ألبته وليس امتناعه لأمر عارض، والفاسد ما كان أصله مشروعاً ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فإن الدراهم قابلة للبيع وإنما امتنع لاشتماله أحد الجانبين على الزيادة، وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشتري يملك المبيع في الشراء والفاسدون الباطل (فائدة) قال الجوهري الملاقيح ما في بطون الأمهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالمجنون من جن قال: (والإجْزاءُ هوَ الأداء الكافي لسُقوطِ التَّعبُّد بهِ وَقيلَ: سُقوطُ القَضاء ورُدّ بأَنَّ القَضاءَ حينئذٍ لَم يجَب لعَدم الموجبِ فكيْفَ سَقط، وبأَنكم تُعلّلونَ سُقوط القَضاء بهِ والعلّة غيرُ المَعلوُلِ وَإنَّما يوصف به وبعَدَمه ما يَحْتملُ الوجْهين كالصَّلاةِ لا المَعْرفةِ باللهِ تَعالىَ وردِّ الوديعة) . أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن إفرادهما بتقسيمهما وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان. وبين الإجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها

أي بالإجزاء، فتقولون سقوط القضاء لكون المعرف والمعرف متحدين بالذات فيصح الحمل سواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم وإليه أشار بقوله (والعلة غير المعلول) وعلى هذا لا نسلم الدفع بما قال الجاربردي سلمنا التغاير لكنه غير قادح لجواز التعريف باللازم المساوي ، فان قلت التعجب علة للضاحك كذا صرح الشيخ أبو علي بعلية الفصل للجنس مع اتحادهما بالذات قلنا أما الأول فالتحقيق فيه أن العلية المبدئية في الآخر وأما الثاني فمنظور فيه، ولو سلم فيجاب عنه بما يجاب به الاول، والاقرب أنه لا يراد بالتعليل العلة الخارجية، بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط، ولا يلزم منه التغاير بالذات كما في قولنا الإنسان موجود لوجود الضاحك، وقيل الاجزاء حصول الامتثال بالاتيان بالمأمورية، والفرق بين التعريفات بين إذا الاجزاء على الأول نفس الاتيان بالواجب عن الآخرين وعلى الثالث الاتيان بالواجب على وجهة أي تحققه بالاتفاق إذ لا معنى لحصول الامتثال إلا هذا بخلاف

تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به إلا العبادات فقوله الأداء أي الاتيان من قولهم أديت الدين أو آتيته ومنه قوله تعالى: ﴿فليؤدِ الذي أؤتُمن أمانته﴾[1]. فيدخل فيه الأداء المصطلح عليه والقضاء والإعادة فرضاً كان أو نفلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والإعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالأداء هو الاداء المصطلح عليهً وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضاً عن لفظ الأداء فدل على ما قلناه، لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل (وقوله الكافي لسقوط التعبد به) أي لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنتفي عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك وقال في التحصيل إجزاء للفعل هو أن يكفي الاتيان به في سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتي لا الاتيان بما يكفي. وهو الصواب لأن الاكتفاء هو مدلول الأجزاء: قال الجوهري في الصحاح وأجزائي الشيء كفاني (قوله وقيل سقوط القضاء) يعني أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم، والصواب على هذا القول التعبير بالإسقاط لا بالسقوط وهي عبارة الحاصل وابن الحاجب، ثم

الثاني فان كون الاتيان المذكور محققا لسقوط القضاء مما اختلف فيه والمختار أنه تحققه، وقال عبد الجبار لا قال صاحب المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فمسلم والنزاع حينئذ في تسميته قضاء، وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط يعني كلامه ساقط أو فالقضاء ساقط قطعاً فيبطل كلامه، ثم الفعل إذا كان له جهة واحدة فقط لا يوصف بالاجزاء وعدمه بجهتين. (لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعة) فانها لا يوصفان بها إذ ليس لشيء منهما جهتان فان معرفة الله تعالى العلم بذاته وبصفاته على الوجه المطابق وغير ذلك لا يكون معرفة، ورد الوديعة تسليمها الى صاحبها أو ما دونه وعلى غير هذا الوجه لا يسمى الرد قال الفنري الحق أن الموصوف بها العبادات المحتملة

---

(١) البقرة ٢٨٣

شرع المصنف في إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله في الكلام على حد الصحة أحدهما، وهو الذي أشار إليه بقوله، ورد بأن للقضاء حينئذ له يجب، وتقريره من وجهين الأول وعليه اقتصر في المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها أن القضاء إنما يجب بأمر جديد، فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائها فاتىٰ بها فانها توصف بالاجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الأمر الجديد، وإذا لم يجب لا يقال سقط لأن السقوط فرع عن الثبوت، التقرير الثاني أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل في الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت، وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لأن سقوط الشيء فرع عن ثبوته. (قوله وبأنكم تعللون سقوط القضاء به) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء، وتقريره أنكم أيها الفقهاء تعللون سقوط القضاء بالاجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فيكون الاجزاء غير السقوط، فكيف تقولون إنه هو، ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به، لأن هذا التعريف رسمي، والرسم يكون

للوجهين دون ما عداها، لأن بيع النقدين أيضاً يحتمل الوجهين أحدهما أن يكون مستجمعاً للشرائط من المساواة والحلول وللتقابض في المجلس، وثانيهما بحيث يختل شيء من الشروط مع أنه لا توصف بالاجزاء وعدمه، وكأنه أراد بذلك أن رد الوديعة من المعاملات فلا يوصف بهما وإن اشتمل على الوجهين، أقول الأظهر أن استعمالها إنما هو في تفريغ الذمة عن الأمور المتقررة فيها يشهد بذلك التعريفات المذكورة، وموارد استعمال الفقهاء ورد الوديعة منها، قال الجاربردي أن في رد الوديعة جهة واحدة نظر فان لها جهة أخرى وهو أن يسلمها الى صاحبها وهو على غير حال التكليف. أقول لا مناقشة في المثال لعدم وجوب المطابقة فيه، لحصول الغرض فيه بمجرد الفرض، وإلا فللمعرفة

باللازم للماهية، واللازم غير الملزوم، واعلم أن الإمام في المحصول والمنتخب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولأنا نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الاجزاء، وتبعه على ذلك في التحصيل، وما قاله المصنف أولى لأن دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبت المغايرة في غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لأن دعوى اتحاد الاجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء، وقد أبطل اللازم بإثبات المغايرة بين عدم الاجزاء والقضاء، فيبطل الملزم الذي هو المدعى وهو اتحاد الإجزاء وعدم القضاء، فإن قلت لم عدل المصنف عن قول الإمام لأنا نعلل إلى قوله لأنكم تعللون. قلنا لمعنى لطيف وهو أنه لو قال لأنا نعلل سقوط القضاء باجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم، وهو أن سقوط القضاء يستدعي ثبوته مع أنه غير ثابت فأسنده إلى الفقهاء لالتزامهم إطلاق هذه العبارة، وهذا لا يرد على عبارة الإمام لأنه علل وجوب القضاء بعدم الإجزاء ولا شك في أنه متى انتفى الإجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في إرتكاب الإمام التكليف في إبطال الدعوى باللازم، وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فقال لأنا نعلل سقوط القضاء بالإجزاء وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقاً فوقع في اعتراض آخر، والمصنف سلم من الاعتراضين فأنه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم، كما صنع الإمام وأسنده إلى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل، وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جداً وستراه إن شاء الله تعالى. (قوله: وإنما يوصف به وبعدمه). يعني أن الذي يوصف

أيضا جهتان لأنها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والاولى مستجمعة للشرائط دون الثانية، وعند البعض دلالتها قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما، وقد لا تكون كذلك كما لو وقع في

بالإجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذي يحتمل أن يقع على وجهين: أحدهما: متعد به شرعاً لكونه مستجمعاً الشرائط المعتبرة فيوصف بالإجزاء والآخر غير

قلبه أن الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذي يعبر عنه بالإذعان، والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والأولى قد تكون مقرونة بالإنكار باللسان والإصرار على العناد، والاستكبار ظاهر، وقد لا تكون والأولى غير صحيحة أيضاً لا يقال المراد أن الإجراء وعدمه فيما له جهة شرعية وجهة حسية لأنا نقول لا دلالة للمطلق عليه مع أنهم فسروهما تارة بما ترتب الحكم على الفعل، وما لا ترتب، وتارة باستجماع الشرائط وعدمه ومن فسرهما بالشرعية والحسية، فسر الحسية بعدم استجماع الشرائط، ثم على القاعدة اعتراض وهو أن ما له جهة واحدة فقط إن وجد فيه مفهوم الإجزاء على اختلاف التعريفات، فهو مجزىء وإلا فلا يقال أولا سلب العموم ولا عموم السلب لأنا نقول وكذلك ما يحتمل الوجهين والجواب أن المراد تعارف الإطلاق، وإن وجد المفهوم أو بأن المعنى أن له جهة شرعية فقط، وهي لا تنفك عنه لا يوصف بعض أفراده بالإجزاء « والبعض بعدمه لأن كل فرد منه حينئذ مقارن للجهة الشرعية، فالكل مجزىء بخلاف ما له جهتان، وله تحقق مع كل منهما فإنه يوصف بعض أفراده بالإجزاء للحكم وهو ما قرن بالشرعية، وبعضها وهو ما لم يقرن بها لا للتقسيم (الخامس) باعتبار تقسيم متعلقة بحسب الزمان (العبادة) وهي فعل بخلاف هوى النفس لمرضاة الله تعالى بإذنه (إن وقعت في وقتها المعين) أي القدر لها شرعا (ولم تسبق بأداء مختل فأداء وإلا) أي إن وقعت في الوقت ولم تكن بحيث لم تسبق بأداء مختل بل كانت مسبوقة (فإعادة) فيدخل فيهما السنن المأتي بها في وقتها المعين، ويخرج ما لم نقدر له وقت كالنوافل، والنذور المطلقة والتسبيحات، أو قدر لا شرعاً كالزكاة يعين لها الوالي شرعا وكالقضاء الموسع الذى عين له المكلف وقتاً وفعله فيه ومن كل منهما الآخر بالقيد الآخر، وههنا إشكالات الأولى أخذ

متعد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم

الأداء في تعريف الأداء. الثانى أن الإعادة قسم من الأداء في مصطلحهم كما صرح به المحقق شارح المختصر الأول وقد جعلها قسما له، الثالث أن إيتاء الزكاة وصدقة الفطر ونحوهما بعد وجوب السبب أداء على ما صرحوا مع خروجها عند الرابع أن لا بد من التقييد بقولنا أولا فان قضاء الظهر مثلا إيقاعها في وقتها أيضا لقوله عليه السلام (فان ذلك وَقْتُها) مع أنه ليس بأداء الخامس أن المعين أعم من المقدر شرعا فلا دلالة له عليه، الجواب عن الأول بأن الأداء المعرف اصطلاحي والمأخوذ في التعريف لغوي بمعنى الاتيان بالفعل. وعن الثانى بما قال الفاضل من ان ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أن الأداء والإعادة والقضاء أقسام متباينة، ولم يطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحا. أقول: ولو سلم فلا مشاحة في الاصطلاح والشارح نفسه صرح بأن اصطلاح البعض على خلاف ما ذكر، وعن الثالث بأن الشافعية لا يطلقون الأداء إلا على العبادات المؤقتة التي يتصور فيها القضاء. وعن الرابع بأن لا يطلق الوقت المعين المقدر شرعاً للظهر مثلا عرفا إلا على وقته الأول. وعن الخامس بأن التعيين معهود في تعيين الشارع إذ هو المعتد به المؤثر في أحكام وفي الأخيرين تمحل لا يخفى (وإن وقعت بعده) أي بعد وقتها المعين المقدر له شرعا (ووجد فيه) أي في ذلك الوقت (سبب وجوبها) أي العبادة (فقضاء) فخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة، وإنما أقحم السبب ليندرج مثل قضاء الحائض إذ لا وجوب عليها لمانع. كما سيصرح وإن وجد السبب والظاهر أن المراد الوجوب على الآتي بها في الزمان. الثاني وإلا لما أقحم السبب فإن وجوب متروك الحائض يتحقق في الوقت في الجملة ويورد عليه إذا صار واحد مكلفاً بعد الطلوع مثلا وأتى بصلاة الصبح فإنه آت بعد وقتها المعين مع وجود سبب وجوبها في الجملة أى بالنسبة الى الغير في الوقت المعين مع أنه ليس بقضاء كذا قيل قال الفنري لم يتعرض المصنف لما لم يوجد في الوقت سبب

والحج، فاما الذي لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه

وجوبه والحق أنه إن لم يتعلق بسبب فقضاء أيضا كالرواتب إذا أتى بها بعد أوقاتها وإن تعلق فلا كصلاة الخسوف والاستسقاء إذ لم يشرح قضاؤها بعد الفوات، ويقرب من هذا كلام الجاربردي هنا أقول: لا نسلم أن أداء الرواتب بعد أوقاتها قضاء حقيقة بل التسمية تجوز فيه كيف وشيء من التعريفات المنقولة عنهم لا يصدق عليه، والأقرب ما قال المراغي أن المعتبر في القضاء انعقاد سبب وجوب الأداء مع عدمه، ولا يرد أن العبادة حينئذ لم تنحصر في الثلاثة بل وجد رابع، وهو ما يقع بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبه لأن مورد التقسيم العبادة المتعلقة بالوقت المذكور ليس منه. فإن قلت أداء الرواتب بعد الوقت كذلك. قلنا لا نسلم ذلك بل المأتى به حينئذ عبادة مستأنفة تقرب من الأولى في الثواب، ولذا سمي قضاء لا أنهما شيء واحد يسمي أداء وقضاء باعتبار الوقتين ثم البعض عرف القضاء بما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقا وهو قريب من تعريف المصنف أو قوله مطلقاً يدل على أنه لا يشترط سبق الوجوب على القضاء فيندرج فيه قضاء الحائض كما في تعريفه وبعضهم عرفه بما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له الوجوب على المستدرك، فيخرج عنه مثل قضاء الحائض إذ لم يجب عليها أولا للمانع إلا عند من حكم بوجوب الصوم عليها نظراً الى عموم ﴿فمنْ شَهدِ منْكم الشَهرَ فلْيَصمه﴾[1] وعرف بعضهم الإعادة بما فعل في وقت الأداء ثانيا لعذر، فالمنفرد لو صلى ثانياً مع الجماعة مع صحة الأول كانت على هذا إعادة لأن طلب الفضيلة عذر. دون تعريف المصنف لعدم الخلل أولا: والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فإن فعل فيه بدون سبق أداء مخل فاداء ومعه إعادة وإن فعل بعده فإن وجد سبب وجوبه فيه فقضاء وإلا فغيرها والقضاء إمام قضاء (وجب أداؤه كالظهر المتروكة قصداً) فالإتيان به في وقت بعد وقت الأداء مع تحقق

---

(١) البقرة ١٨٥

كمعرفة الله تعالى فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام وإن لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ما عرف، وكذلك أيضاً رد الوديعة لأنه إما أن يردها إلى المودع أو لا فان ردها فلا كلام وإلا فلا رد البتة. هكذا قال الإمام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وفي المعرفة صحيح، وأما في رد الوديعة فلا لأن المودع إذا حجز عليه لسفه أو جنون فلا يجزىء عليه بخلاف ما إذا لم يحجز عليه، فتخلص أن رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل قال: (الخامس العبَادةُ إنْ وَقعت في وقْتها المعيَّن وَلْم تُسبَق بأداء مُختلّ فأداه وإلاّ فإعادةٌ وإنْ وَقعَت بَعْدَه ووُجدَ فيه سببُ وُجوبها فقضاءٌ وَجبَ أداؤهُ كالظُّهر المَتروكةِ قَصْداً أوْ لم يجبْ وأمْكنَ كصوْمِ المُسافر والمَريض أو امْتنَع عَقلاً كصَلاةِ النَّائم أوْ شرعاً كصوْم الحائض (فرع) ـ ولوْ ظنَّ المكلَّف أنه لا يعيشُ

سبب وجوبه في ذلك الوقت قضاء، وهو مما وجب أداؤه في هذا الوقت المعين له شرعاً لعدم المانع (أو) قضاء (لم يجب) أداؤه في الوقت المعين مع وجود سبب وجوبه فيه (و) لكنه (أمكن) أداؤه في هذا الوقت (كصوم المسافر والمريض) فإنه لا يجب أداؤه عليهما مع تحقق سبب وجوبه لجواز تركه بالإجماع ولكنه أمكن أداؤه في الوقت، وأما أن نفس الوجوب مع تأخر وجوب الأداء هل هو متحقق أم لا فعلى مذهب من جوز الفصل بينهما: في البدني كما في المال هو متحقق أيضاً وعلى مذهب غيره وهو المنقول عن الشافعي رحمة الله . لا وقال الفاضل بعد ما أورد الوجوه المذكورة في الفرق أن بينهما فرقا ينعسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه لا في الحال فلو جعل الوجوب هو لزم إيقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن قضاء ولم يجب أداؤه في وقته المعين، (أو امتنع) أداؤه في هذا الوقت (عقلا كصلاة النائم) لا حالة العقل تحقق الإتيان بها قصداً حال النوم (أو) امتنع

إلى آخر الوقْتِ تضيَّق عليهِ فإنْ عاشَ وفَعلَ في آخرهِ فقَضاءٌ عنْد القاضي أبي بكْر أداءٌ عنْدَ الحُجَّة إذْ لا عْبرة بالظَّنّ البيّن خَطؤهُ) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصلة أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أي مضبوط نفسه محدود الطرفين أم لا فإن لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالأداءِ ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتحية وسجود التلاوة

الأداء (شرعا كصوم الحائض) لجعل الشارع الطهارة عن الحيض شرطا لأدائه فإن معاذا سأل عن عائشة رضي الله عنها ما بال الحائض تقضي الصوم لا الصلاة قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم دون الصلاة، وفيه إشارة الى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم وإلا لما رتب الأمر بالقضاء على إصابته لإمكان الأداء حينئذ (فرع) أي هذا البحث فرع على بحث الأداء والقضاء، اعلم أن الواجب الموسع كالظهر مثلا يجوز أداؤه في كل جزء من أجزاء الوقت بدون التضييق إذا لم يغلب على ظنه أنه لا يعيش الى آخر الوقت (ولو ظن المكلف أنه لا يعيش الى آخر الوقت تضيق عليه) الواجب فلا يجوز حينئذ له التأخير الى آخر الوقت بل يتعين عليه الإتيان به قبله، وإن أخره ومات عصى أتفاقا (فإن) لم يمت بل (عاش وفعل في آخره) أى آخر الوقت (فقضاء عند القاضي أبي بكر) الباقلاني لأنه صار وقته المقدر له أولا شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت، فالاتيان به بعد قضاء (أداء عند الحجة) أي حجة الإسلام الغزالي رحمه الله وهو مذهب الجمهور لصدق تعريف الأداء عليه وما ذكره القاضي ضعيف لأنه ظهر خلاف ما ظنه فلا أثر له في الأحكام الشرعية (إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) والمعتبر ما لم يظهر خطأه فإن من اعتقد انقضاء الوقت ثم ظهر خطأه وأتى به في الوقت فهو أداء اتفاقا ولا أثر لاعتقاده هذا فكذا ههنا فإن قلت عصيانه بالتأخير والموت على تقدير الظن المذكور يدل على أن وقته حينئذ فالإتيان بعده قضاء، قلنا لا نسلم ذلك ألا ترى أنه لو حلف أن لا يصلي الظهر فأخرها الى أن ظن دخول العصر ليكون باراً في يمينه يكون عاصياً مع أنه إذا ظهر بقاء الوقت وأدى فيه كان أداء

وإنكار المنكر، وامتثال الأمر. إذا قلنا أنه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والأذكار وقد توصف بالإعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها، ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا القسم وإن كان لها وقت معين فلا يخلو إما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كإخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا القسم وإن وقعت في وقتها فإن لم تسبق بأداء مختل أي ياتيان مشتمل على نوع من الخلل فهو الأداء فأراد المصنف بالأداء المذكور أولا العناء واللغو وبالأداء الثاني معناه الاصطلاحي ويرد على المصنف قضاء الصوم فإن الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخيره عنه وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الثانية، فإذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الأداء منطبق عليه فينبغي أن يزيد أو لا فيقول في وقتها المعين أولا وحينئذ فلا يرد لأن هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وأيضاً فإنه إذا وقع ركعة في الوقت كانت أداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البعض، فإن قيل إذا أفسد الحج بإجماع فتداركه فإنه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه وقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يحرم به إحراماً صحيحاً فأما إذا احرم به فإنه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه وتأخيره من عام إلى آخر يلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به فإذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلاة، فقالوا إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فإنه يكون قضاء يترتب على جميع أحكام القضاء لفوات وقت الإحرام بها، ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي الحسين في تعليقه، والمتولي في التنمية، والروياني في البحر، كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام

اتفاقا: التقسيم (السادس) وهو آخر التقاسيم (الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر أي لمعارض مخصوص. (فرخصة) وفيه إشارة إلى أنه لو لم يكن لمعارض

على النية وقد ذكرته مبسوطاً في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه، وإذ تقرر هذا وكلام الأصوليين لا ينافيه فليحمل عليه (قوله وإن وقعت بعده) أي وإن وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً كما قال في المحصول. (ووجد فيه) أي في الوقت (سبب وجوبها) فإنه يكون قضاء ويدخل ما إذا مات فحج عنه وليه، فإنه يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمل، وقد يكون بغيره كما سيأتي (قوله ووجد فيه سبب وجوبها) مردود من وجهين أحدهما أن النوافل تقضي على مذهبه مع أنه أخرجها باشتراط سبب الوجوب، ويدل عليه أيضاً أنها توصف بالأداء والإعادة كما اقتضاه كلامه، فإنه قسم العبادة وهي أعم من الفرض والنقل ولم يقسم العبادة بقيد وجودها ويرد عليه الصبي بعد وقتها فإنه مأمور بالقضاء، الثاني أن دخول الوقت هو السبب في الوجوب، وقد ذكره عند قوله، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضاً مع مضي الوقت فإن كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجباً فهو فاسد. لأنه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه، وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف. فقال وإن أديت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء. إن قصد سلب وجود الأداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض، وذلك لأن الإمام ذكر في أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء، ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الأول، ثم قال الثاني أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء، ثم تارة يجب الأداء، وتارة يمتنع عقلا، وتارة شرعاً إلى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانياً بتقديم

لم يثبت بل لزم تركه بالدليل السالم عن المعارض، فقوله خلاف الدليل يخرج الحكم الثابت ابتداء من غير تقدم ما يوجب خلافه، والثابت بالناسخ، أما الأول

سبب الوجوب، ولكن عبر بذلك رداً على ما قال إن القضاء يتوقف على الوجوب، فضم المصنف الثاني إلى الأول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظناً منهما أنه قيد في المسألة وهو غلط بلا شك، نعم كلام الإمام يوهم أن النوافل لا تقتضي ولكنه لا يرد عليه فإنه ذكر في أول التقسيم أن العبادة توصف بالأداء والقضاء والإعادة، ولم يخصها بالواجب، ثم قال فالواجب إذا أدى في وقته سمى أداء إلى آخر ما قال. فسلمنا أن تذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح في هذه المسألة فاجتنبها واعتمدُ ما ذكرته (قوله وجب أداؤه الخ) يعني أن القضاء على أقسام تارة يكون أداؤه واجباً كالظهر المتروكة قصداً بلا عذر وتارة لا يجب أداؤه ولكنه كان ممكناً كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً أما من وجهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره، لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لأنه جمع بين النقيضين، وأما من وجهة الشرع كصوم الحائض فإن المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل. (قوله ولو ظن المكلف الخ) إذا ظن المكلف أنه لايعيش إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقاً وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء الدم من الجاني فيحضره الإمام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمر بقتله، ومثلهُ أيضاً ما إذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر، فإن الوقت يتضيق

فظاهر وأما الثاني فلأن المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا بالمجاز، ولا يرد أن الحكم الثابت بالمخصص على خلاف الدليل وهو العام مثلاً، مع أنه ليس برخصة إذ المراد من العذر المعنى الخامس المغاير للمخصص، فإن المخصص يبين أن المخصوص لم يكن مراداً من العام، والعذر يتصرف بسببه ما كان ثابتاً به لنص المقدم كذا قال الجاربردي وعرفها البعض بأنها ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر، وأراد بالمحرم دليل الحرمة وبقيامه بقاؤه معمولاً به،

عليها، نُص عليه إمام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة إذا تقرر ذلك فإن عصى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفـواً عنه أو لم يأت لحيض ففعلـه في وقته الأصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً، وأداء عند حجة الإسلام الغزالي لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع، وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به (السادس الحُكمُ إنْ ثَبتَ على خِلاف الدَّليل لعُذْر فرُخْصةٌ كحلِّ الميتَةِ للمُضْطرّ والقَصْرِ وَالْفِطْر للمُسافر وَاجباً ومَنْدوباً ومُباحاً وَإلاّ فَعزيمةُ) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه، وحاصله أن الحكم ينقسم إلى رخصة وعزيمة، فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل، قال الجوهري: الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه. ومن ذلك

وبالعذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمته، وبقوله لولا العذر أن المحرم كان مثبتاً للحرمة في حقه أيضاً لولا العذر، فهو قيد لوصف التحريم لا للقياس، فالحاصل أن دليل الحرمة إذاً بقى معمولاً به وكان التخلف عنه لمانع طرأ في حق المكلف، لولا اثبتت الحرمة في حقه، فالحكم الثابت بطريق التخلف عنه هو الرخصة فخرج الحكم ابتداء لأنه لا محرم ههنا، والمنسوخ تحريمه إذ لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به، والحكم الثابت بالمخصص أن التخلف ليس المانع في حقه بل التخصيص يبين أن الدليل لم يتناوله، ثم الرخصة تكون بطريق الوجـود والنـدب والإبـاحـة (كحـل الميتـة للمضطر) هو مثال الأول فإنه شرع لاستبقاء مهجته بخلاف الدليل وهو قوله: حرمت عليكم الميتة بقوله: ﴿فمنْ اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه﴾[1] مع شرعيته بطريق الوجوب حتى لو صبر ولم يأكل ومات كان تاركاً للوجوب أثماً (والقصر) أي قصر الصلاة للمسافر هذا مثال الثاني فإن الأصل الاتمام لكن شرع القصر لعذر التخفيف بطريق النـدب لقـولـه عليـه السلام: « فـاقبـلوا

(١) البقرة ١٧٣

رخص السعر إذا سهل وتيسر وهي بتسكين الخاء وحكى أيضاً ضمها، وأما الرخصة بفتح الخاء، فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي: وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف، وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر، فالحكم جنس وقوله الثابت إشارة إلى أن الترخص لا بد له من دليل، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت، لأنه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتاً بل الثابت غيره (قوله: على خلاف الدليل) احترز به عما أباحه الله تعالى

صَدَقَتَه» وفيه إثنين إلى أنه لو أتى بالأربع جاوز وكان آخذاً بالعزيمة وإن لم يكن مندوباً وعند الحنفية أن الإتيان بالأخريين لم يبق مشروعاً في حقه بل هو ساقط عنه سقوط حرمة الميتة عند الاضطرار، حتى صار ظهره مثل فجره إذ التصديق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يتوقف على القبول، كما إذا كان ولي القصاص للجاني تصدقت به عليك (والفطر) أي الإفطار (للمسافر) وهو متال للثالث، فإن إباحته بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّة من أيام أُخَر﴾(١) لعذر المشقة بخلاف الدليل وهو قوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهر فليصمه﴾(٢) وقوله: ﴿وَاجباً ومندوباً ومباحاً﴾ أحوال عن الميتة أي أكلها والقصر والفطر بطريق النشر على ترتيب اللف قال المراغي: لا يصح التمثل بفطر المسافر بناء على أنه أحب إذا تضرر بالصوم كما صرح به في الوجيز والحاوي، وعليه يحمل قوله عليه السلام «ليس من البِّر الصيامُ في السَّفرِ» وإلا فالصوم لقوله تعالى: ﴿وأنْ تصوموا خير لكم﴾(٣) قال الفنري الجواب أن مثل المصنف على وفق مذهبه لأن هذه المسألة غير مفصلة عنده، ثم أراد ما في الوجيز من التصريح بالاباحة مع القول بإباحة أحد الطرفين وهو يشعر بالندب، وأجاب عنه بأن المباح كما يطلق على ما يتساوى طرفاه فكذا يطلق على ما أذن فيه الشارع، فيستقيم عده من قبل

---

(١) البقرة ١٨٥

(٢) البقرة ١٨٥

(٣) البقرة ١٨٤

من الأكل والشرب وغيرهما، فلا يسمى رخصة لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الأفعال الاختيارية، وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخيص بجواز الفعل خلاف الدليل المقتضي للتحريم، كأكل الميتة، وما إذا كان بجواز الترك، إما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب، كجواز الفطر في السفر، وإما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما، فإنه رخصة بلا نزاع، وكالايراد عند من يقول إنه رخصة، وبهذا يعلم أن قول الآدمي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وقوله لعذر يعني المشقة والحاجة، واحترز به عن شيئين: أحدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثاني التكاليف كلها فإنها أحكام ثابتة على خلاف الدليل، لأنه الأصل عدم التكاليف، والأصل من الأدلة الشرعية، وقد صرح القرافي بذلك أعني بكون التكاليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه في شرحي المحصول والتنقيح، ولا ذكر لهذا القيد في المحصول أو المنتخب ولا في التحصيل والحاصل، فإن قيل الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه قلنا: لا نسلم فان تسمية المنسوخ دليلا إنما هو على سبيل المجاز (قوله: كحل الميتة في المضطر. الخ) يعني أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: واجبة ومندوبة ومباحة، فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور في مذهبنا، وأما المندوبة فالقصر للمسافر بشرط المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً، وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجباً ومندوباً ومباحاً من باب اللف والنشر، فالأول للأول والثاني للثاني والثالث للثالث،

الاباحة بالمعنى الثاني مع كونه من الندب لا بالمعنى الأول أقول. عدم التفصيل عنده إما لأن الفطر أولى مطلقاً كما نقل عن الشافعي رحمه الله في الهداية وأصول البزدوي، أو لأن أصول الصوم مطلقاً أولى أو لأنهما متساويان الثاني والثالث، مما لم يرد عن الشافعي، وعلى الأول لا يستقيم جعله مباحاً إلا بالمعنى الثاني، مع

وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لأنه إذ تضرر بالصوم فالفطر أفضل وإن لم يتضرر فالصوم أفضل، فليست للصوم حالة يستوي فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فإن قيل مراده المباح في تفسير الأقدمين، وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله ﷺ: (أَبْغَضُ المُباحِ إلى اللهِ الطَّلاقُ) قلنا: لو أراد ذلك لما جعله قسيماً للواجب والمندوب، وعطفه عليهما فعفله ذلك دليل على إرادة لمستوى الطرفين، وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلافاً للمصطلح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والإجازة وشبه ذلك من العقود، فإنها رخصة بلا نزاع لأن السلم والإجازة عقدان على معدوم مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر، فجوزت للحاجة إليها، وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال: (وأرخص في العرايا) مع كونها رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها، فيصدق عليها الحد، فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر، ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة في الكفاية، والنووي في شرح المهذب، ولا نعلم فيه خلاف (قوله: وإلا فعزيمة) أي وإن ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر، فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت، لا على خلاف الدليل كإباحة الأكل والشرب، أو على خلاف الدليل

إيراده مثالا للمباح بالمعنى الأول لجعله قسيماً للمندوب (وإلا) وإن لم يكن الحكم ثابتاً على خلاف الدليل لعذر، بل كان ثابتاً على وفقه (فعزيمة) فهي نعم الواجب وغيره بخلاف ما ذكره الآمدي من أن العزيمة ما لزم من الأحكام لا لعذر، فإنه مختص بالواجب اللهم إلا إذا أريد يلزم ثبت وشرع. قيل: يفهم من تقسيم الرخصة إلى الأقسام الثلاثة وجعل العزيمة أعم من الواجب أو مختصاً أنهم جعلوهما من الحكم التكليفي بخلاف ما ذكره الآمدي من جعلهما من خطاب

لكن لا لعذر كالتكاليف، وأما في اللغة، فهو القصد المؤكد، ومنه عزمت على فعل الشيء، قال الجوهري عزمت على كذا عزماً وعزماً بالضم وعزيمة وعزيماً إذا أردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى: ﴿فَنَسِيَ ولَم نَجدْ لَهُ عَزْماً﴾[1] أي جزماً وههنا بحثان: أحدهما: أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم، وذكر القرافي في كتبه أيضاً مثله، وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدي وابن الحاجب، وأما الامام فقال في المحصول الذي يجوز للمكلف الاتيان به، إما يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه، وذكر في المنتخب أيضاً مثله فإنه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الأقدمين، وهو ما يجوز فعله واجباً كان أو غيره وكلام التحصيل أيضاً قريب منه، ونقل القرافي عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الأقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول، فإنه إنما فسره بالفعل ، البحث الثاني: أن حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الأحكام الخمسة، والامام فخر الدين في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم فإنه جعل مورداً لتقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرافي خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي . قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم، فان العزم هو الطلب المؤكد فيه، ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى والآمدي في الأحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشيء في المختصر الصغير فقالوا العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى

الوضع، أقول هذا إنما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء أو التخيير أعم من الصريح والضمني وأما عند غيره فلا، كيف والمعتبر فيهما ثبوت الحكم على خلاف الدليل لعذر أو على وفقه لا للاقتضاء والتخيير . وإن لم يخل الواقع عنهما ثم التيمم من قبيل الرخصة إن وجد الماء مع عدم التمكن من استعماله لمرض أو

---

(١) طه ١١٥

وكأنهم احترزوا بايجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد قال: (الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل الأولىٰ ـ الوُجوب قدْ يتَعلّقُ بمعَيَّن

ضرر غلاء الثمن، وإن لم يوجد الماء فلا يسمى رخصة لعدم كونه مكلفاً بالوضوء لامتناع التكليف بالمحال، كذا قال الجاربردي أقلال لا استحالة لجواز حصول الماء بطريق الكرامة كما في الحلف على مس السماء وقلب الحجر ذهباً.

(الفصل الثالث، في أحكامه) أي الوجوب (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى الوجوب قد يتعلق بمعين) أي واحد معين كالصلاة والصوم وحكم الوجوب فيه لزوم الأتيان بالمامور على التعيين مع عدم جواز الاخلاف به. (وقد يتعلق بمبهم) بواحد مبهم (من أمور معينة) عينها الشارع، وهذا يسمى الواجب المخير (كخصال الكفارة) وهي الأشياء الثلاثة المشار إليها بقوله: فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وهو إما مثال للأمور المعينة وكذا ما عطف عليه وهو قوله: (ونصب أحد المستعيدين للامامة) على تصور نصب بالنسبة إلى كل منها فيتصور النصبان والواجب أحدهما أو مثال للواحد المهم كنصب أحدهما والمعنى كواحد من الخصال وبالجملة الكلام لا يخلو عن تمحل وإيراد المثالين للتنبيه على أنه قد يكون بحيث يحرم الجمع وقد لا يكون كما سيجيء، وإنما قال من أمور معينة لعدم وقوع تعلق الوجوب بأمر مبهم من أمور مبهمة لأنه وقوع التكليف بالمحال وهو باطل اتفاقاً، وحكم هذا النوع لزوم الاتيان باحدها في الجملة وعدم جواز الإحلال به بان يترك الجمع، وهذا مذهب الأشاعرة والفقهاء واستدلوا على جوازه بل وقوعه بأن إيجاب الشرع واحداً مبهماً من أمور معينة بحيث لو أتى بأي منها أتى بالواجب، ولو ترك الجميع ذم لتركه أحدها من حيث أنه أحدها لا يستلزم ثم النص دل على وجوب واحد منها كما في الكفارة مع قطعنا بالجواز فيحمل عليه لأن الصرف عن المدلول إنما هو عند الامتناع، فإن قلت الواحد بما هو واحد إنما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا

وقد يَتعلّقُ بمُبْهَم منْ أمور معيَّنةٍ كخِصالِ الكفَّارةِ ونصْبِ أحد المُستعدَّينَ للإمامةِ وَقالت المعتزلةُ الكلُّ وَاجبٌ علىٰ أنَّه لا يجوزُ الإخلالُ بالجْميع، وَلا يَجبُ الإتيانُ بهِ فلاَ خِلافَ في المَعْنى، وَقيلَ: الواجبُ معيَّنٌ عنْدَ الله تعالىٰ دُونَ النَّاس ، وَرُدَّ بأن التعيين يحيلُ تَركَ ذلكَ الواحدِ وَالتَّخْيير يجُوِّزُه وَثبتَ اتفاقاً في الكفّارةِ فانْتفىٰ الأوّل، قيلَ: يَحتملُ أنْ المكلّف يختارُ المعينَ أوْ يعيِّن مَا يختَارهُ

يطلب قلنا . أجاب عنه صاحب المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئياً ورده العلامة بأنه ينافي كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الأفراد، والمستحيل طلبه دونها أقول مراد صاحب المنتهى أن الواحد بما هو واحد يوجد ضمن الجزئي، والأول هو الواجب، والمطلوب الأول، والثاني المطلوب أيضاً لا باعتبار جزئيته بل باعتبار اشتماله على الواحد من حيث هو الذي تطابقه الحقيقة من حيث هي الذهنية فالواجب في الحقيقة حينئذ هو المشترك إذ المراد به ما يصلح أن يعرض لمفهومه العقلي الاشتراك على ما يناسب الكلي الطبيعي لا العقلي إذ تكليف به التكليف بالمحال (وقالت المعتزلة: الكل واجب) وفسره أبو الحسن البصري منهم بأن هذا (على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع) بترك جميع خصال الكفارة مثلاً (ولا يجب الاتيان به) أي بالجمع وللمكلف أن يختار أياً كان، وهو بعينه مذهب الفقهاء (فلا خلاف في المعنى) أي فعلى هذا التفسير لا نزاع بيننا وبينهم في المعنى إذ مرادهم بأن الكل واجب راجع إلى المعنى الذي قصدناه بوجوب واحد منها لكن هذا ينافي ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد سقط بدون الأداء وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك (وقيل: الواجب) واحد (معين عند الله تعالى دون الناس) وهذا مذهب ثالث نسبة الأشاعرة إلى المعتزلة، وهم إليهم فلذا لم يعين القائل وقال قيل واورد المقول (ورد) أي هذا المذهب الأخير وهو أن يكون الواجب

أوْ يَسقُط بفْعلِ غيْرِه، وأجيبَ عن الأوَّل بأنه يُوجبُ تَفاوُتَ المُكلَّفينَ فيهِ، وهو خلافُ النصِّ والإجماع وعَنِ الثَّاني بأنَّ الوُجوبَ قبلَ اخْتيارِه وعنِ الثَّالث

واحداً معيناً عند الله دون الناس (بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد) المعين عندِ الله أي يستلزم عدم جواز تركه (والتخيير يجوزه) أي يستلزم جوازه بأن يأتي بالآخر فيتنافيان لدلالة تنافي اللوازم على تنافي الملزومات (وثبت) أي التخيير (اتفاقاً في) خصال الكفارة فانتفى الأول (أي التعيين لاستلزام وجود أحد المتنافيين انتفاء الآخر، واعتراض على هذا و(قيل) لا نسلم أن التخيير يجوز ترك الواحد لجواز أن يكون الله تعالى قد عين واحداً من الأشياء، وعلم أن المكلف لا يأتي إلا به، فإذا أتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله تعالى وهذا معنى قوله:(يحتمل أن المكلف يختار المعين) هذا هو تقرير الشروح في توجيه المنع مع هذا السند أقول: لا خفاء أن المعنى بتعين الواحد من الأشياء عنده تعالى واجباً أنه الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه سواء أتى بالغير أو لا وهذا ينافي جواز تركه بمعنى أن لا يعاقب تاركه، ومعنى التخيير ههنا أن يطالب بأحدها بأن يكون الإتيان به دون الآخر مجزئاً وهو يستلزم جواز ترك كل منهما بمعنى أنه لا يعاقب على تركه إذا أتى بالآخر، وأنت خفير بأن الاعتراض لا توجيه له حينئذ أصلاً أما أولاً فلجواز أن لا يختار المكلف شيئاً فلا تعيين ثمة لأن المعين على ما قالوا ما حكم الله أنه مختار المكلف وأما ثانياً فلأنه لو سلم أن التخير ههنا على وجه لا يكون فيه ترك المعين لكن لا يلزم منه عدم جواز تركه ألا ترى أن عند فعل المباح انتفى الترك ولا يلزم عدم جوازه بمعنى أنه لو ترك لم يعاقب، وظني أن منشأ الغلط أنهم فهموا من جواز الترك هنا الإمكان الوقوعي، وهو منتف لامتناعه لوجوب طرفه المخالف وهو الفعل لتعلق علمه تعالى به، ولا يخفي أن المراد الجواز الفقهي وهو ما ذكرناه، وذا لا ينافي الامتناع بالغير عقلاً كمشى زيد إلى السوق إذا ترك المانع، والأقرب أن يقال أنه يجوز أن يكون تعالى قد عين واحداً منها بالوجوب على المكلف، وعلم

بأنَّ الآتي بأيها آتٍ بالواجبِ إجماعاً) أقول عقد المصنف هذا الفصل لأحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملا على سبع مسائل، والإمام فخر الدين ذكر ذلك في الأوامر والنواهي وجعل الأربعة الأخيرة من هذه المسائل السبع في الأحكام، كما

أنه لو صمم العزم على تحصيل المأمور به لأتى به وهذا يستلزم عدم جواز تركه في نفس الأمر وبالنسبة إلى علمه تعالى والتخيير بحسب الظاهر فيستلزم جواز ترك هذا المعين بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد لعدم علمهم بأن الواجب عند الله هذا المعين. وهو لا ينافي عدم جواز الترك في نفس الأمر اللازم لكونه معيناً عند الله، لا يقال فحينئذ يكون تكليفاً بالمحال إذ لا علم للعبد بالمعين ولا يمكنه الاتيان به، لأن نقول لا بل يمكنه إذا العلم بالتخيير هنا تحقيق العمل بالتعيين لأنه عند الاتيان بأحد الأشياءات بالمعين عند الله ويمكن تطبيق كلام المصنف على هذا بأن يقال لا نسلم التنافي بين لازمي التخيير والتعيين، بل يجوز أن يكون عمل المكلف بالتخيير عين اختيار المعين عند الله وهذا لا يكون إلا بأن يكون التخيير وجواز الترك بحسب الظاهر، وبالنسبة إلى العباد والتعين وعدم جوازه بحسب الواقع، وبالنسبة إلى الله تعالى، وإلا فالعمل بالتخيير في الواقع لا يكون عملاً بالتعيين الواقعي، إذ الأول أداء الواجب على احتمال أنه لو أتى بغيره لكان الواجب ذلك الغير بخلاف الثاني، وحق السند أن يقول: التخيير بحسب الظاهر لكنه أقام ما يستلزمه مقامه هذا ما عندي (أو يعين) أي الله تعالى (ما يختارونه) أي الواحد الذي يختاره المكلف يعني أن يعين الله تعالى واحداً يجعله واجباً بعدما اختاره المكلف وحينئذ لا نسلم أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد عند تجويز التخيير تركه إذ التعيين إنما ورد بعد اضمحلال التخيير، وقوله (أو يسقط بفعل غيره) وجه ثالث في الجواب، يعني سلمنا تجويز التخيير بترك المعين، لكن لا يسلم أن التعيين يحيل تركه وإنما يحيل لو لم يسقط المعين بفعل غيره كسقوط الجلسة بين السجدتين بجلسة الاستراحة، (وأجيب عن) الإيراد (الاول) وهو قوله: أن المكلف يختار المعين وقد عرفت وجه وروده (بأنه يوجب) أي يستلزم (تفاوت المكلفين فيه)، أي في الواجب المخير لجواز

ذكره المصنف، وأما الثلاثة الأولى فجعلها في أقسامه لا في أحكامه، فقال النظر الأول في الوجوب، والبحث اما في أقسامه وأحكامه، اما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين ومخير، وبحسب وقته إلى مضيق وموسع وبحسب المأمور إلى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل، والمصنف جعل الكل في أحكام الحكم، وليس بجيدثم‌انه أطلق الحكم، وإنما هي أقسام للوجوب خاصة المسألة الأولى في انقسام المأمور به إلى معين ومخير، اعلم أن الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً، وقد يتعلق بواحد منهم من أمور معينة أي بأحدها ويسمى واجباً مخيراً، ثم هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الأمور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفارة، فان الوجوب تعلّق بواحد من الإطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز إخراج الجميع، وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفراده محصورة كما إذا مات الإمام الأعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة أي اجتمعت فيهم الشرائط فإنه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً، ولا يجوز نصب زيادة عليه وذكر المصنف هذين المثالين لأجل هذا المعنى، ولا يتصور التكليف بواحد منهم من أمور مبهمة لأنه تكليف بما لا يعلمه الشخص، وكون الواجب واحداً منها من أمور، أي أحدها لا يعنيه نقله في المحصول المنتخب عن الفقهاء فقط، ولا ينقل عن الأصوليين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم، بل ظاهر كلامه المخالفة لأنه أبطل ما استدلوا به، وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل، نعم نقله الآمدي عن الفقهاء والأشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب، ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه، وإنما التعدد في محاله فإن المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على

أن يختار البعض الإطعام، والبعض الكسو، والبعض التحرير، فيكون الواجب بالنسبة إلى كل منهم ما يغاير ما وجب بالنسبة إلى الآخر، (وهو) أي اللازم

أفراد كالإنسان وليس موضوعاً لمعان متعددة وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير، وإنما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام مثلا أو الكسوة أو الإعتاق فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الآتية فافهمه. (واعلم) أن المصنف حكى في هذه المسألة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثاني ما نقله عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضي وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا أن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينهما وهذا بعينه هو قول الفقهاء ولا خلاف في المعنى وحينئذ فلا حاجة إلى دليل يرد عليهم، فإن قيل بل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب عليه قلنا لا فإن الآمدي نقل عنهم في الأحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لأن كل حكم ثبت للأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الخصال فيكون لكل واحد منها لاشتماله عليه، نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه، والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا، وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عنه الأشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل هذا المذهب باطل لأن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد، ولا طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالمحال، وأبطله المصنف بأن مقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين، ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره، والجمع بينهما متناقض فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذي هو التعيين

وهو تفاوت المكلفين، باطل لأنه (خلاف النص) لدلالة الخصال على عدم التفاوت وتسوية المكلفين في هذا التكليف (والإجماع) وهو ظاهر (وعن الثاني)

(قوله قيل يحتمل الخ) أي اعتراض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه أحدها أنا لا نسلم أن مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يفهم كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ما عينه له. الثاني أنه يحتمل أن الله تعالى يعين ما يختاره الموجوب، الثالث أنا لا نسلم أيضاً أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد المعين فإن الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة، وغسل الرجل بمسح الخف، والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج البعير وشبه ذلك، وأجاب المصنف

وهو أنه يجوز أن يعين الشارع الواحد بعد اختياره المكلف إياه (بأن) ذلك يستلزم عدم تحقق الوجوب ويعينه قبل اختياره لأن ذلك عند التعيين وهو بعد اختيار المكلف واللازم باطل لأن (الوجوب محقق) أي محقق (قبل اختياره) الوجه الأول الإجماع، والثاني أنه لولا هذا للزم أن لا يجب شيء على ما يختار أصلاً، والثالث أن الوجوب حكم شرعي، والحكم خطاب الله تعالى والخطاب قديم فيجب تحققه قبل اختياره، اللهم إلا إذا ادعى تأخر تعلقه عن الاختيار وأيضاً منه ما لزم من الأول وهو تفاوت المكلفين في الواجب (وعن الثالث) وهو قوله أو يسقط بفعل غيره (بأن) هذا لو صح لزم أن لا يعلم الإتيان بالواجب عند الاتيان بواحد منها لاحتمال أن يكون بدلا، واللازم باطل لأن (الآتي بأيها) أي بأي الأشياء المعينة (آت بالواجب إجماعاً). قال المراغي ما ذكر كلام على السند وهو ملزوم لثبوت المنع وعدم الملزوم ليس بملزوم لعدم اللازم، ثم أجاب بأنه لما بين المنافاة إنما لم يحتج إلى إعادته لسقوط المنع حينئذ، وإنما أجاب عن المستندات تبرعا. قال الفنري بيان المنافاة إنما يتم ببيان المقدمتين والمنع ورد عليهما فلا بد من دفعه فلا يجدي دفع السند نفعاً، بل الجواب أن المستند إذ انحسر في المذكور كان ملزوماً مساوياً للمنع فدفعه، وههنا كذلك فليتأمل. أقوله يوضحه إن منع استلزام التخيير تجويز ترك المعين لا يثبت إلا بجواز اختيار المكلف المعين عند الله على الطريق الذي بينا، وإن منع استلزم

عن الأول بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال، فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار، ولكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص والإجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن خصلة من الخصال مجزأة لكل مكلف، وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين في ذلك سواء، وأنه الذي أخرج خصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأه ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا أتباعه بل تمسكوا بالتنافي فقط وأجاب على الثاني وهو كونه تعين باختياره بأن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف إجماعاً مع أن الواجب في تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحداً معيناً لأن الفرض أن التعيين متوقف على اختياره، وقد فرضنا أن لا اختيار، وأجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمأتي به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل ببدله لكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتي

التعيين عدم تجويز تركه إنما يثبت إذا ثبت جواز سقوطه بفعل الغير بناء على أن المقدر عدم مسقط آخر أو جواز ورود التعيين بعد الاختيار، وقد ثبت بطلان الكل فيسقط المنع لانتفاء ملزومه اللازم، وأهل النظر يبرزون أمثال هذا في صورة الاستدلال على ثبوت المقدمة الممنوعة بتركيب القياس من منفصلة مانعة الخلو عن المقدمة وما يساوي انتفاءها وهو السند، ومن مقدمة استثنائية برفع أحد جزئيها وهو السند بواسطة ما يدل على سقوطه فيثبت الجزء الآخر وهي المقدمة الممنوعة ثم إنه قد استدل على تعين الواجب (قيل) إن المكلف (إن أتى بالكل) أي بالجميع كجميع خصال الكفارة (معاً) من غير ترتيب فلا بد أن يعد ممتثلاً (فالامتثال) أي امتثاله (إما) أن يكون (بالكل فالكل واجب على هذا التقدير وهو باطل بالإجماع) (أو بكل واحد فتجمع) على هذا (مؤثرات) مستقلة، (على أثر واحد) وهو محال إذ الأثر بكل منهما يستغني عن الآخر فيلزم استغناؤه عن كل مع الاحتياج إليه. (أو) الامتثال يكون (واحد غير

بأي واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب إجماعاً قال: (قيل: إنْ آتي بالكلّ مَعاً فالإمْتثالُ إما بالكلّ واجبُ أوْ بكلّ واحد فتَجْتمعُ مؤثرات على أثر واحد أوْ بواحد غيْرِ مُعين ولم يوجَد أوْ بواحد مُعين وَهُوَ المطلوب وَأيضاً الوجوبُ معيَّنُ فيَستَدعي معيَّناً وليْسَ الكُلّ ولا كل واحد وكَذا الثَّوابُ على الفِعْل والعقاب على الترك فإذا الواجبُ وَاحدٌ معيّنٌ) أقول احتج الذاهب إلى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات وهي اسقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الأربعة تدل على أنه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الأوصاف على هذا الترتيب فبدأ بإسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال إذا أتى المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلا، وهذا الامتثال لا جائز أن يكون معللا بالكل من حيث هو كان على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في

معين) وهو باطل أيضاً لاقتضاء الأثر المعين مؤثراً موجداً: (ولم يوجد) الواحد الغير المعين إذ لا وجود لما لا تعين له (أو) يكون الامتثال (بواحد معين وهو المطلوب) وإنما قال لأن المكلف لو أتى بالخصال مرتباً حصل الامتثال بالأول، ولا يمكن الترديد ولا يحصل التعيين والإتيان معاً، يمكن بان يعلق العتق بآخر جزء من الكسوة، ثم يباشر واحداً من الإطعام أو الكسوة بنفسه، ويفوض الآخر إلى وكيله بحيث يحصل أنواعه معاً. قوله (وأيضاً) استدلال آخر هو أن يقال (الوجوب) أمر (معين) لكونه ممتازاً عما سواه من الأحكام (فيستدعي) محلاً (معيناً) لامتناع كون غير المعين الذي هو معدوم محلاً آخر غير معين موجود وهو إما أن يكون الكل أو كل واحد أو واحد معيناً (وليس الكل ولا كل واحد) وإلا وجب الكل فتعين الواحد المعين وهو المطلوب ولم يتعرض الواحد الغير المعين لأن تقدير المعين هو ما يستدعيه الوجوب قوله (وكذا التواب) استدلال آخر أي كالقول في الامتثال القول في الثواب (على الفعل والعقاب على الترك) بأن يقال إذ أتى المكلف بالكل معاً يستحق ثواب الإتيان

إسقاط الواجب، وكل واحد جزء من أجزاء العلة، وهو المسمى بالكل المجموع لأنه يلزم أن يكون الكل واجباً، ولا جائزاً أن يكون معللا بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لأنه يلـزم اجتماع مـؤثـرات وهـي الا عتـاق والصيـام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال، لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذاك، وإسناده إلى ذاك يستغنى به عن إسناده إلى هذا، فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا عن الآخر فيكون محتاجاً إليهما معاً وغنياً عنهما معاً، ولا جائز أن يكون الامتثال معللا بواحد غير معين لأنه لا وجود إذ كل موجود فهو في نفسه متعين ولا إيهام البتة في الوجود الخارجي إنما الابهام في الذهن فقط، فإذا انتفى ذلك كله تعين أن الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب، (قوله وأيضاً الوجوب معين الخ) هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها، وتقريره من وجهين أحدهما أن الحكم الشرعي متعلق بفعل المكلف، والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة وهو معنى من المعاني فيستدعي محلا معيناً يتعلق به، ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لأن غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً في نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة إنصاف المعدوم بالصفة الثبـوتية فبطل أن يكون غير معين، ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب، التقرير الثاني أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعي فعلا معيناً يسقط به ويأتي ما قلناه بعينه الخ والتقرير الأول هو المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور وصرح الإمام بأن ذلك فيما

بالواجب وإذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب، وذلك إما بالكل فعلاً أو تركـاً، أو كـل واحـد وهما بـاطلان للـزوم وجـوب الكـل واجتماع المؤثرات، أو بواحد غير معين وهو ليس بموجود فلا أثر له في استحقاق

إذا أتى بالكل معاً، ويحتمل فرضه أيضاً قبل الإخراج، (قوله وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك) هذا هو الوصف الثالث. والرابع من الأوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد العين، وتقريره أنه إذا أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب، وذلك لا جائز أن يكون على الكل، ولا على كل واحد، ولا على واحد لا بعينه لما تقدم، فتعين أن يكون على واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً، وكذلك إذا ترك الكل لا جائز أن يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين فثبت بهذه الأدلة الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله. واعلم أن لا كلام في أنه يثاب على الكل إذا أتي بذلك معاً إنما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه المحصول والحاصل وغيرهما، فإطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب الغفل بسبعين درجة قاله إمام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً قال:

وأجيبَ عن الأوَّلِ بأنَّ الامتثالَ بكلٍّ واحدٍ وتلكَ معرِّفاتٌ وعنِ الثَّاني بأنَّه

الثواب والعقاب أو بواحد معين. (فإذا الواجب واحد معين) وهذا نتيجة الكل واستدل أيضاً بأنه لا بد من علم الأمر بالواجب فيكون معلوماً لله تعالى فهو معين عنده، وبأن المكلف به إما الكل أو كل أو واحد غير معين أو واحد العين. والأولان باطلان بالاتفاق، وكذا الثالث لأنه مجهول فلا بد لأن العلم بما كلف به شرط التكليف، ولأنه يستحيل وقوعه لأن الواقع معين وما هو كذلك يكلف به. (وأجيب عن الأول بأن الامتثال يكون (بكل واحد) قولكم فيجتمع مؤثرات الخ قلنا إن أريد العلل العقلية فممنوع كيف (وتلك) الأمور (معرفات) للحكم لا علل موجده وإن أريد المعرفات سلمناه ولا نسلم أنه باطل، إذ دليل البطلان إنما هو في اجتماع العلل المستقلة العقلية، وأما ما قيل: إن الامتثال بواحد نوعي وامتناع الاجتماع في الشخصي ففاسد إذ الكلام في الامتثال المتحقق في الخارج فإن قلت: لو كان الامتثال بكل واحد لكان كل

يُستدْعَى أحَدها لا بعينـه كالمَعْلولِ المُعيَّنِ يَستدعي عِلَّةً منْ غَيْرِ تَعيينٍ وَعنِ الأُخيريْنِ بأنّه يَستحق ثوابَ وعقابَ أمور مُعيَّنة لا يجوزُ ترْكُ كلّها وَلا يجب فِعْلُها) أقول شرع في الجواب عن الأدلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب

واحد واجباً، فيكون الكل واجباً وهو باطل بالاتفاق، قلنا لو سلم وجوب كل واحد فمعناه أنه ما صدق عليه الواجب وهو أحد الأشياءِ ولا يلزم وجوب الكل من حيث هو إذ لا يصدق أحد الأشياء عليه، كذا قيل أقول: يمكن أن يستدل على نفي التالي بان الواجب أحد الأشياء بحيث لا يجب معه غيره كما هو مقتضى التخيير من منع الجمع وهذا ينافي وجوب كل منها والأقرب أن يقال: أن الامتثال بواحد معين لكن لا باعتبار أنه معين وحاصله يرجع إلى أنه بالواحد من حيث هو الموجود في الواحد المعين وسنحققه، قال الجاربردي: ويمكن الرد على الخصوم بأن الواجب عندهم الواحد المعين وهو ما يختاره المكلف فإذا اختار الكل معا لزم سقوط الفرض بكل واحد أو الكلي فنلزمهم بما الزمونا أقول لهم أن يقولوا بسقوط الفرض بالواحد الذي عينه الله تعالى المؤدي باختياره في ضمن أداء الكل وإن لم يعرفه بعينه كما عند الإتيان بالواحد أو على الترتيب، (وعن الثاني بأنه) أي الوجوب (يستدعي أحدها لا بعينه) قوله: يمتنع كون غير المعين الذي هو معدوم بمحل الموجود قلنا لا نسلم أنه معدوم وغايته أنه مجهول لكن لا مطلقاً بل هو معلوم من حيث أنه واحد من الثلاثة فيصلح كونه محلاً للوجوب (كالمعلوم المعين يستدعي محلة منَ غير تعيين) مثل الحرارة الموجودة المستدعية علة ما من الشمس أو النار أو الحركة، هكذا في بعض الشروح ولا يكشف به الغطاء، وأقول في تحقيق هذا المقام إن الوجوب في الحقيقة كما عرفت خطاب نفسي لا يغاير الايجاب إلا باعتبار، وليس معنى محلية الفعل له حلوله فيه كالسواد في الجسم لامناع قيام خطاب الله تعالى بفعل المكلف بل المعنى كونه متعلقاً لهذا الخطاب المسمى بالنسبة إليه وجوباً وبالنسبة إلى الحاكم إيجاباً، ولا شك أن هذا التعلق لا يتوقف على تحقق الفعل في الخارج، بل يكفي في الخطاب النفسي التعلق

واحد معين فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم: إنه إذا أتى بالكل معاً فلا جائز أن يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد، ولا بواحد غير معين، فقال نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات، واجتماع معرفات على معرف واحد جائز كالعالم المعرف للصانع، ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جاز بعينه في امتناع التعريف والامتثال به سلمنا لكن هذا الجواب وإن أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضي إيجاب كل واحد لحصول الامتثال به، ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلمنا أنه لا يقتضي ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه، لكنه قد سلم للخصم بطلانه، وأن غير المعين لا وجود له فإن كان باطلا كما سلم فلا يصح أن يجيب به، وإن يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث، فإن الواجب على هذا التقدير يؤدي إليه. واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة أمور: أحدها أن ذلك غير مذهبه لأن اختياره أن الواجب واحد لا بعينه، الثاني أنه مناقض لقوله بعد ذلك أن يستدعي أحدها لا بعينه، الثالث أن غير المعين إنما لا يوجد إذا كان مجرداً عن المشخصات ويوجد إذا كان ضمن شخص بدليل الكلي الطبيعي كمطلق الإنسان فإنه هو موجود مع أن الماهيات الكلية لا وجود لها (قوله: وعن الثاني) أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم أن الوجوب معين فيستدعي معيناً بانا لا نسلم ذلك بل يستدعي أحد الخصال لا بعينه وإن كان لا يقع إلا في معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو أنه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فإنه يستدعي علة من غير تعيين وهو إما البول أو اللمس أو غير ذلك، وهو الجواب لا ذكر له في كتب الإمام ولا كتب أتباعه،

النفسي فالمتعلق حينئذ أمر علمي والواحد من الثلاثة من حيث أنه واحد أمر معلوم يصلح أن يكون متعلقاً فلا حاجة إلى كون المتعلق أمراً معيناً بحيث لا

وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه. (قوله: وعن الآخرين) أي وأجيب عن الآخرين، وهما للثواب والعقاب بأنه إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها، والمصنف وعد بذكر الجوابين، ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال: يستحق ثواب وعقاب أمور قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق أن نقول: لا يخلو إما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواحد حاصلا على الأول، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى، إن تفاوت لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فإضافة غيره إليه لا

يحتمل الصدق على كثيرين، وهذا معنى قوله: أنه يستدعي واحداً لا بعينه والمراد عدم اعتبار التعيين، لا اعتبار عدمه فيجوز أن يحصل الواحد في ضمن المعين كما أن المعلول المعين أي النوعي الممتاز عن سائر الأنواع لا يقتضي في الفعل إلا أن يكون له عند الوجود الخارجي علة ما وأما بالنسبة إلى الخارج أي عند تحققه فيه لا يكون له إلا علة معينة لا يقال على تقدير الوقوع كان الواقع الواجب وقد كان هذا المعين معلوماً عند الله فلزم تعين الواجب عنده لأنا نقول كون الواقع واجباً لكونه أحد الأشياء لا لخصوصه فعلمه يتعلق بأن الواجب الواحد من حيث هو وهو يوجد في ضمن الفرد لا بأن الواجب هذا المعين من حيث هو المعين فإن قلت إذا أتى بالكل معاً لزم وجوب كل واحد لصدق أحد الأشياء عليه قلنا: الواجب الواحد فقط الذي لا يجب معه غيره ووجوب واحد بهذا المعنى ينافي وجوب الآخر، فإن قلت فلا يكون شيء منها واجباً لعدم ترجح شيء منها على الآخر لتساوى الكل في صدق أحدها عليه، وفي الحصول عن المكلف، قلنا يجوز أن يرجحه الشارع لأنه يسأل عما يفعل، فإن قلت: هذا مذهب القائلين بتعيين الواجب عند الله قلنا هم قائلون بوجوب المعين من حيث هو معين ومعنى ما ذكرنا أن الواحد من حيث هو واجب بحيث لا يجب معه غيره فكل واحد عند

تنقضه، وإن تساوت فإلى أحدها وإن ترك الجميع عوقب على أقلها لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ. وهذا الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم، وإن كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا، وذكر جواب المصنف وإنما لم يذكر المصنف الجواب الآخر، لأن صاحب الحاصل قال إنه ضعيف لأنه يوجب تعيين الواجب قال: بل الصواب الجواب الآخر، وما قاله باطل فإنه لا يلزم من تعينه بعد الايقاع تعيينه في أصل التكليف، والمحذور إنما هو التعيين في أصل التكليف، بدليل أن الآتي بأي الخصال شاء يكون آتياً بالواجب اتفاقاً، كما تقدم من كلام المصنف مع أنها معينة قال: (تذنيب ـ الحكمُ قدْ يتعلّق على الترتيب فيحرُمُ الجمع كأكْل المذكّى والمَيتَةِ أوْ يُباحُ كالوُضوءِ وَالتّيمُّم أوْ يسنُّ كَكفَّارةِ الصَّومِ) أقول هذا الفرع

وجود الكل وإن كان على سبيل البدل صالحاً لأن يؤدي هذا في ضمنه لكن يجوز أن يعين الشارع واحداً منها ليتأدى الواجب في ضمنه لا لأنه واجب فافهم، (و) أجيب (عن الأخيرين) أي الإيراد باستحقاق الثواب، وباستحقاق العقاب (بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها، ولا يجب فعلها) أي فعل كلها، يعني أن المكلف يستحق الثواب بسبب إتيانه بأمور شأنها ما ذكر، ويستحق العقاب بتركه أموراً كذلك وفيه اختيار أن التواب بفعل الكل والعقاب بترك الكل ومنع لزوم وجوب الجميع، وإنما يلزم لو كان الكل بحيث يجب الاتيان بكل واحد من آحاده، أما إذا كان بحيث لا يجب الاتيان بجميعها، ولا يجوز الترك كل منها فلا قال الجاربردي: والحاصل أن استحقاق الثواب والعقاب، معلل بالقدر المشترك الحاصل في ضمن الافراد، ويقرب من هذا ما قيل: أن استحقاق الثواب أو العقاب بالكل فعلاً أو تركا لكونه مستلزماً للاتيان بالواجب، وهو أحدها أو لتركه لا باعتبار وجوب الكل، اقول: ويمكن أن يختار ان الاستحقاق في الفعل واحد معين لكن لا من حيث أنه واجب بل من حيث أنه متضمن للواجب

شبيه بالواجب المخير، من حيث أن الحكم فيه تعلق بأمور متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية، فلذلك عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمة قال الجوهري ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب وحكى الجوهري أيضاً أنه يقال: ذنبه يذنبه بالتخفيف أي تبعه يتبعه فهو ذانب أي تابع فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذاً من الأول، وعلى هذا فلا كلام، ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثاني تضعيفه ليصير متعدياً إلى اثنين كعرف وغيره، والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الأصل أي أتبعه إياه والإمام وأتباعه عبَّروا عن هذا بقولهم فرع وحاصل ما.

وأجيب عن الرابع بأنه يعلمه حسب ما أوجبه فإذا أوجب واحداً من الثلاثة وجب أن يعلمه كذلك وعن الخامس بأن المكلف به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار التعيين فيه لاعتبار العدم، حينئذ لا نسلم أنه مجهول مستحيل الوقوع (تذنيب) هو جعل الشيء ذنابة للشيء شبه به تقسيم الحكم المتعلق بأمور إلى ما يحرم فيه الجمع وما يباح فيه وما يسن عقيب بحث الواجب المخير لمكان المناسبة (الحكم) المتعلق بأمور كما يتعلق بأشياء على التخيير كما مر (قد يتعلق) بها (على) سبيل (الترتيب) بأن يتعلق بواحد منها وبالآخر شرط فقدان الأول وهو قد يكون بحيث (فيحرم الجمع) بينها (كأكل المذكي والميتة) فإنه قد تعلقت الإباحة بالأول والثاني في المضطر عند فقد الأول مع حرمة الجمع (أو يباح) الجمع (أو يسن) الجمع (ككفارة الصوم) فإن من أفطر في رمضان عمداً بأن واقع مثلاً فعليه الاعتاق، فإن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين، وإن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً، والجمع بين هذه الأشياء مسنون مع تعلق الوجوب بها على الترتيب بدليل حديث الاعرابي ودلالة قوله عليه السلام من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر فظهر بهذا ضعف ما ينقل عن الشافعي رحمه الله أنه يخير بينها وما يروي عن مالك من نفي التتابع في الصوم وكذا ما يتعلق بأمور على التخيير ثلاثة

قال ان الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ فينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يحرم الجمع كأكل المذكى والميتة وهذا واضح. وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فإن التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً. وقسم يسن ككفارة المجامع في رمضان فإنه يجب عليه إعتاق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الإمام وأتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد لأن التيمم مع وجود الماء لا يصح، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة، فإن فرض أنه استعمل التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة فلا يكون تيمماً وتمثيله أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت الأول ، فلا ينوي بالثاني الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة. لكن القرب من حيث هي مطلوبة، وفي المحصول ومختصراته أن الأقسام الثلاثة أيضاً تجري في الواجب المخير فتحريم الجمع كنصب المستعدين للامامة، وتزويج المرأة من خاطبين، وإباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب، واستحبابه كخصال كفارة اليمين قال: المسألة الثانية ـ

ما يحرم فيه الجمع كنصب أحد المستعدين للامامة، وما يباح كستر العورة بتوب بعد توب، وما يستحب كخصال كفارة الحنث لا يقال في التخيير منع الجميع فكيف يباح الجمع، لأنا نقول لو سلم فمعنى منع الجمع ههنا أن لا يؤثر بشيئين هما مأمور بهما والمأمور به في صورة الجمع واحد ليس إلا، وإباحة الآخر فهو استحبابه بالاباحة الأصلية أو بدليل آخر، حتى لم يوجد في مثل بيع هذا العبد أو ذاك. (المسألة الثانية ـ الوجوب إن تعلق بوقت) أي بفعل مؤقت بوقت (فإما أن يساوي) ذلك الوقت (الفعل كصوم رمضان وهي) أي ذلك الفعل الواجب (المضيق) وذلك الوقت سمي معياراً والتكليف بمثله جائز اتفاقاً (أو ينقص) الوقت (عنه) أي من الفعل (فيمنعه) أي الوجوب والتكليف (من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء) فإنه يقول يجوز التكليف والوجوب

الوُجُوب إنَّ تعلقَ بوقتٍ فإما أنْ يُساوِي الفِعلَ كصَوْمِ رمْضانَ وهُو المضيَّقُ أوْ ينقُص عنْه فيمْتعهُ منْ متْعِ التَّكليفَ بالمحال إلا لغرَضِ القَضاء كوجُوبِ الظُّلمِ على الزّائِل عُذره بَقى قدْرُ تكبيرة أوْ يَزيدَ عليْه فيَقْتضِي إيقاعَ الفِعلِ في أيّ جُزءٍ منْ أجزائِهِ لعدَمِ أوْلَويَّةِ البَعْض، وقالَ المتكلمونَ يجوز

لذلك الغرض لا لغرض أداء جميعه في ذلك الوقت الذي لا يسمعه (كوجوب الظهر على الزائل عذره) كما إذا طهرت الحائض، أو بلغ الغلام (وقد بقي) من الوقت (قدر تكبيرة) أو مقدار بسبع ركعة فقط فإنه يجب عليه القضاء في الثاني اتفاقاً، وفي الأول على الأصح كذا دكر الجاربردي. أقول: المشهور أن هنا مذهبين أحدهما: وهو الأصح أن حال المكلف يعتبر عند الجزء الأخير من الوقت الذي هو يسع إلا تحريمه وإليه أشار محمد رحمه الله في النوادر فصرح بوجوب الصلاة على الزائل عذره إذا أدرك شيئاً من الوقت قليلاً أو كثيراً، وثانيهما وهو المنقول عن زفر رحمه الله أنه لا يعتبر حاله إلا إذا تحقق من الوقت مقدار ما يسع الأداء حتى إذا ضاق بحيث لم يسع الواجب بتمامه لم يلزم له شيء، وإن بقي الوقت وأما ما ذكره هذا الشارح من الوجوب فيما لا يسع إلى ركعة وعدمه فيما يسع تكبيره فقط فمما لا أعرف القائل به، ولو سلم فدعوى الاتفاق على الوجوب في الأول مما لا وجه له اللهم إلا أن يراد اتفاق الكل، ثم قول المصنف إن الغرض ههنا القضاء فقط عند من ينفي تكليف المحال على عمومه ليس كما ينبغي، لأن عند بعضهم أن شروع زائل العذر في آخر الوقت والإتمام بعد خروجه أداء اللهم إلا أن يقال: إنه ليس بأداء بالمعنى الذي فسره المصنف إذ المعتبر عنده وقوع جميعه في الوقت لكن هذا لا يستلزم أن يكون قضاء لأنه اعتبر فيه وقوع جميعه بعد الوقت وأيضاً يلزم قسم رابع غير الثلاثة إلا أن يراد بالقضاء هنا ما ليس باداء ولا إعادة. (أو يزيد عليه) عطف على ينقص على مذهب من يعطف الأخير عند ورود معطوفات على الأقرب وعلى ما يساوي عند من يعطفه على أول ما عطف عليه، أي يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب

تركه في الاوّل بشرْطِ العزْمِ في الثّاني وَإلاّ لجازَ تركُ الواجبِ بلا بَدلٍ ورُدّ بأنَّ العَزمَ لَوْ صَلَحَ بَدلاً لتأدَّى الواجبُ بهِ وبأنّه لوْ وَجبَ العزْمُ في الجُزءِ الثَّاني

الموسع، والوقت يسمى ظروفاً، واختلف فيه الجمهور، الأشاعرة وأبو الحسن البصري على أن جميعه وقت الأداء (فيقتضي) الوجوب والتكليف بذلك الفعل (إيقاع الفعل في أي جزء من أجزائه) يعني أن إيقاعه في أي جزء منه إيقاعه في وقت لأن الفعل حينئذ لا يصح إما أن لا يجب إيقاعه في شيء من ذلك الوقت، أو يجب في جميع الأجزاء، بمعنى تطبيق أوله على أوله وآخره على آخره، أو يجب في كل جزء بمعنى أن يؤتى به مرة بعد أخرى إلى انتهاء الوقت أو في جزء معين أو غير معين-والثلاثة الأول باطلة بالإجماع، ولذا لم يتعرض لهذا وكذا الرابع، لأن الوجوب لما لم يتناول ولم يتعرض لجزء بعينه إذ كلامنا فيه كان نسبة الأداء إلى جميع الأجزاء على السوية فلا يختص ببعضها (لعدم أولوية البعض) وعند بطلان الأقسام الأربعة تعين الخامس هو المطلوب، ثم حقيقة الموسع ترجع إلى المخير بالنسبة إلى الوقت، كان قيل للمكلف افعل ما في أول الوقت أو وسطة أو آخره فهو مخير في الإتيان به في أي جزء منها كذا ذكر الشافعية (وقال: المتكلمون) أي في أول الوقت، أما الفعل أو العزم على أن يفعل في ثاني الحال، وكذا في الجزء الثاني والثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل فيتعين، فلا يجوز تركه وترك العزم في أول الوقت بل (يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني) وإليه ذهب القاضي (وإلا) أي لو جاز الترك فيه من غير عزم، وهو البدل عن الواجب (لجاز ترك الواجب بلا بدل) والملازمة ظاهرة، والتالي باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب، (ورد) هذا الاستدلال (بأن العزم) لا يصلح بدلاً عن الواجب، إذ (لو صلح بدلاً لتأدى الواجب به) فيما وجد العزم في جميع الوقت أو في أوله ولم يأتي بالواجب في الوقت واللازم باطل إجماعاً قيل: وفيه بحث لأن بدلية العزم إنما هي قبل التضييق فإن أريد يتأدى الواجب بالعزم عند تحقق سقوطه أصلاً منع اللزوم كيف، والفعل يتعين عند

لتَعدّد البدَلُ، والمُبْدلُ واحدٌ، وَمِنَّا مَن قالَ يختَصُّ بالأوّل، وفي الأخيرِ قضاءٌ، وَقالتْ الحنفيَّةُ يختصُّ بالأخيرِ وَفي الأوَّلِ تعْجيل، وَقالَ الكَرْخيُّ. الآتي في

التضييق عندنا، وإن أريد أن تحققه في أول الوقت يقوم مقام الإتيان فيه سلم اللزوم ويمنع الإجماع، وبطلان اللازم كيف والإتيان به في أول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم عندنا، هذا ما ذكره الشارحان . أقول إنا نقطع بأن الواجب هنا واحد إذا أتى به في أول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الإتيان به في آخره، وإن بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العهدة فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه في أولى الوقت مسقطاً له بالكلية وما ذكر إنما يصح أن لو وجب إيقاعه في كل جزء وكان العزم بدلا عنه إلى حيز التضييق وليس كذلك فإن قلت العزم في أول الوقت بدل عن لزوم الإتيان فيه لا عن الأداء الواجب مطلقاً، فلا يلزم من تحققه إلا سقوط لزوم الإتيان فيه لا سقوط الواجب رأساً، قلنا فحينئذ يكون حاصل استدلالكم، أنه لو ترك الفعل في أول الوقت من غير عزم فيه لجاز تركه بدل للزومه في أول الوقت، ولا نسلم حينئذ بطلان اللازم إذ تحقق اللزوم في أوله عين النزاع، فلا يضر عدم بدله مع ترك الفعل، وغيره جائز ترك الواجب وبدله حين وجوب أدائه، واستدل أيضاً بأنه لو أتى بأحد الأمرين من العزم والفعل أجر، وإن أخل بهما عصى، وهذا معنى وجوب أحدهما كما في خصال الكفارة وأجيب بانا نقطع بان امتثال فاعل الصلاة لكونها صلاة لا لكونها أحد الأمرين، وأيضاً لا نسلم أن الإثم بترك العزم للتخيير بينه وبين الصلاة كما في الخصال بل لأن الإذعان عزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالاً وبالمعين كالصلاة إذ تذكره تفصيلاً لتحقيق الإذعان والقبول من أحكام الإيمان فيثبت مع ثبوته دخل وقت الواجب أو لم يدخل، وإلى هذا اشار صاحب المنتهى بقوله: وأجيب بان العزم على كل فعل وأجيب قبله فعله من أحكام الإيمان، فكان العصيان لذلك (و) ردما ذكر وذكروا أيضاً (بأنه لو وجب العزم) بدلاً من الواجب فإذا عزم في أول جزء بأن وجب عليه العزم (في الجزء

أوَّل الوقْتِ إنْ بقي على صفة الوجُوبِ يكونُ ما فعَله واجباً وَإلاَّ نافلة احتجُّوا بأنهُ لوْ وَجَبَ في أوَّلِ الوقْتِ لم يَجُزْ تركُه قلْنا المكلّفُ مُخيَّرٌ بينَ أدائهِ في أيَّ

الثاني) والثالث (لتعدد البدل والمبدلواحد وهو باطللأنالبدل تابع للأصل فإذا كان الأصل واجباً مرة كان البدل كذلك: قال الجاربردي، وفيه نظر لأن كل بل لا يجب إلا مرة وكأنه أراد أنه يجب وحده البدل كالأصل ويمكن دفعه بأن البدل هو العزم وهو من حيث هو لا تعدد فيه بل تعدده بتكرره، إلا أن يقال الواجب بالنسبة إلى واحد في وقت واحد غير واجب التكرر فيلزم كون البدل كذلك الأقرب ما ذكره الفنري وهو أن البدل ما سد مسد الأصل، وذلك بأن يسقط به وجوبه فإذا قام واحد مقامه لم يكن الثاني بدلاً وإن لم يجب العزم في الثاني لزم ترك الواجب بلا بدل كما ذكروا قال الفنري في لزوم تعدد البدل مع وحده المبدل نظر، إذ لعزم في الجزء الثاني بدل عن الفعل فيه، لا عن الفعل في أوله وقال الجاربردي: وفيه تعسف وأورد نظراً وهو أن المراد العزم المستمر إلى حين التضييق، ولا تعدد فيه أقول فيه تعسف أيضاً كما في الأول، أما الأول فلان الواجب فعل لا فعلان، وأما الثاني فلان المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه في جزء بلا وجوب شغل كل الوقت، إذ جميع الأجزاء السابقة على حين التضيق تكراراً أو استيعاباً بدونه أو بالتعدد خلاف ذلك، ولا خفاء في أن استمرار العزم لا يدفع التعدد بهذا المعنى. وقال الشافعية: وقت الواجب أول الوقت فإن آخره عنه فقضاء وإليه أشار بقوله: (ومنا من قال يختص بالأول) أي أول الوقت (وفي الأخير) أي الأداء لا وقت يتأخر عنه (قضاء) واستدل عليه بأنه لو لم يجب في أول الوقت لكان الآتي به فيه آتياً في غير وقت، فلم يكن مجزئاً ولعصى من تركه في آخر الوقت، وقد أتى به في أوله إذ هو اللازم للوجوب في آخر الوقت اللازم من عدم الوجوب في أوله، والجواب أن الملازمة ممنوعة، وإنما يلزم لو استلزم عدم الوجوب في الأول على التعيين، الوجوب في الآخر على التعيين وليس كذلك بل التعجيل والتأخير جائز كخصال الكفارة (وقالت

جُزء منْ أجزائِه) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته، حاصله أن يفعل المتعلق وقت معين، ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون وقته مساوياً لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم رمضان، ويسمى هذا بالواجب المضيق. الثاني أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل، فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال إلا أن يكون الغرض القضاء فيجوز كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والحيض والصبا، وقد بقي مقدار تكبيرة، وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة في الوقت فإن فعل كان أداء المشهور عندنا، فالأحسن أن يقول إلا

الحنفية يختص) أداء الواجب (بالأخير أي بآخر الوقت (و) أداؤه (في الأول تعجيل) كمن أدى الزكاة قبل حولان، الحول كذا مثل الجاربردي والأولى التمثيل بالصلاة أول الوقت وذلك لأن المبحث في الواجب المؤقت الذي عين الشارع وقتاً لأدائه بحيث لو أتى به آخره كان قضاء عند البعض ولا خفاء أن أداء الزكاة ليس كذلك وكأنه أراد الشبيه لا أنه أورده مثالاً للمتنازع، (وقال الكرخي) من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله (الآتي) بالصلاة مثلاً (في أول) أي أولى (الوقت) صلاته موقوفة فهو (إن بقي على صفة الوجوب) أي أن إدراك آخر الوقت وهو على صفة يصلح بها للوجوب عليه وهي أهلية التكليف (يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة) أي وإن لم يدركه بأن مات أو أدركه وهو ليس على هذه الصفة مثل أن يجن كان ما فعله مندوبا (احتجوا) أي الحنفية (بأنه لو وجب) الفعل (في أول الوقت ولم يجز تركه) لأن لازم الوجوب ولعصى بتأخيره بأنه ترك الواجب وهو الفعل في أول الوقت واللازم باطل فيجب في آخره (قلنا المكلف مخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه) أي بين أدائه في الجزء الأول وأدائه في الثاني والثالث كتخيره في الخصال، وحينئذ يمنع لزوم ما ذكروا، وإنما يلزم لو وجب في الأول على التعيين، قال الجابردي ولا يخفي أنهم إن أرادوا إبطال إختصاص الوجوب بأول الوقت، فهذا الجواب لا يفيد، وإن

لغرض التكميل خارج الوقت الثالث أن يزيد الوقت على الفعل، وهو الذي نسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب: أحدها وهو اختيار الإمام واتباعه وابن الحاجب أن الأمر بذلك يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أول أو آخر لأن قوله ﷺ: (الْوَقْتُ ما بينَ هذَيْن) متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا معنى قول الأصحاب إن الصلاة تجب بأول الوقت موجباً موسعاً، وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت، ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه، والمذهب الثاني، ونقله المصنف عن المتكلمين يعني أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني ونقل الإمام في آخر المسألة أن قول أكثر أصحابنا، وأكثر المعتزلة، وكذلك في المنتخب، واختاره الآمدي، ولأصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره، والصحيح هو الوجوب وصححه النووي في شرح المهذب وغيره ونقل الأصفهاني في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي أنه قول أكثر الشافعية قوله. (وإلا لجاز) أي احتج الذاهب إلى وجوب العزم أنه لو جاز الترك في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت كان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال، ورده المصنف بوجهين أحدهما: أن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه، وإذا لم يصلح للبداية، فقد لزم جواز

أرادوا إثبات أن وقته آخر الوقت صح الجواب، أقول هذا الترديد لغو بالنسبة إلى كلام المصنف لتصريحه بأن مرادهم الثاني حيث قالوا: يختص بالآخر، ثم شارحو هذا الكتاب صرحوا بأن هذا مذهب بعض الحنفية ويؤيده ما في مختصر المدقق وشروحه: قال بعض الحنفية وقته آخره، فإن قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض وأقول: يمكن حمل كلام المصنف على إرادة البعض وعلى التعميم أيضاً، فإن وجوب الأداء عند جميعهم مختص بآخر الوقت وإن ذهب أكثرهم إلى

ترك الواجب بلا بدل، الثاني أنه إذا عزم في الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو إما أن يجب العزم في الجزء الثاني أيضاً أو لا يجب، فإن لم يجب فقد ترك فإن الواجب بلا بدل ويلزم أيضاً التخصيص من غير مخصص، وإن وجب فقد تعدد البدل وهو الإعزام مع أن المبدل واحد فإن قيل: قد يكون صالحاً للبدل في ذلك الوقت لا مطلقاً فإذا أتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت لا في كل الأوقات. قال في المحصول: هذا ضعيف لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة، فإذا صار البدل قائماً مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائماً مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به. قال في البرهان: والذي أراه أنهم لا يوجبون تحديد العزم في الجزء الثاني، بل يحكمون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها، وهذا الذي قاله فيه تبيين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف، وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع، والثلاثة الآتية منكرة له (قوله: ومنا من قال إلخ) شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع، أحدها: أن الوجوب يختص بأول الوقت فإن فعله في آخره كان قضاء لقوله ﷺ (الصلاةُ في أوَّل الْوَقْت رضْوان الله وفي آخرِهِ عَفْوُ الله) والمراد بقوله ومنا أي ومن الشافعية صرح به

أن نفس الوجوب بدخول الوقت خلافاً لبعضهم القائلين بأن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء، فإن أريد بالحنفية بعضهم هنا كان المراد بالوجوب نفس الوجوب، ووجوب الأداء أيضاً، وإن أريد جمهورهم، فالمراد وجوب الأداء وقت نفس الوجوب وإن أريد جميعهم يراد وجوب الأداء مطلقاً عن تراخي نفس الوجوب ولا تراخيه ومعنى قوله: وفي الأول تعجيل على الأول أن الأداء في أول الوقت أداء قبل دخول الوقت الوجوب ووجوب الأداء، وعلى الثاني أنه أداء قبل دخول وقت الثاني وإن دخل وقت الأول، على الثالث أنه أداء قبل دخول وقت وجوب الأداء وإن دخل وقت نفس الوجوب عند البعض دون

الإمامَ في المعَالَم خاصة، فإنّ عبارةَ المحصول والمنتخب ومن أصحابنا وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخري حيث ذهب إلى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار، نعم نقله الشافعي في الأم عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتي ممن يقول إن وجوب الحج على الفور أن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الإمكان عصى بالتأخير وهذا يحتمل أيضاً أن يكون سبب هذا الغلط، والثاني أن الوجوب يختص بآخر الوقت فإن فعل في أول الوقت كان تعجيلا ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها، ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع إنما هو التعجيل كمن عجل دينا أو زكاة وقد ذكر. في البرهان ما يقتضيه، لكن نقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل أنه يقع نفلا وهذا المذهب باطل لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل إجماعاً. كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا، والثالث وهو رأي الكرخي من الحنفية، أن الآتي بالصلاة في أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً، وإن لم يكن على صفته بأن كان مجنوناً أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلا، هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما، ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في الوقت يكون أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت، وسبقه الآمدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة، ونقل الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي أي وقت فعل يقع الفعل واجباً، ونقل عنه القولين معاً الآمدي في الأحكام. (قوله احتجوا) أي احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب في أوله لما جاز تركه

البعض، (فرع) أي هذا الفرع على بحث الموسع الواجب (الموسع) قد لا يسعه العمر كصلاة الظهر مثلا فللمكلف تأخيره إلى حين التضييق كما عرف (قد

لكنه يجوز إجماعاً فانتفى أن يكون واجباً والجواب ما قاله في المحصول وأشار إليه المصنف أن الوجوب الموسع في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الواجب الأداء في وقت ما، أما أوله أو وسطه أو آخره فجرى مجرى قولنا في الواجب المخير أن الواجب اما هذا أو ذاك فكما أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان به فكذلك هذا، فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت الموسع، ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه، بل خيرناه بينه وبين ما بعده قال: (فرع - المُوسَّع قد يَسعْه العمْرُ كالحجّ وقضاءُ الفائتِ فلهُ التَّأخيرُ ما لم يتوقَّع فَواتُه إنْ أخَّر لكبَر أوْ مرَض) أقول هذا التقسيم في الواجب الموسع مبني على ثبوته فلذلك جعله فرعاً، وحاصله أن الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضاء الفائت أي إذا فات بعذر، فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور، وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير توقيت اللهم إلا أن يتوقع فوات ذلك الواجب، أي يغلب على ظنه فواته كما صرح به في المحصول، قال فإن توقع أي ظن الفوات إما لكبر سن أو مرض شديد حرم التأخير عند الشافعي، وما قاله في المرض مسلم وهو معنى قوله الأصحاب في الفروع، أنه إذا خشي الضعف يتضيق عليه الحج على الصحيح وأما ما قاله في الشيخ فممنوع بل جوز أصحابنا التأخير مطلقاً وجعلوا

يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض) قيد للتوقيع أي إذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التأخير لعلة المرض أو الكبر وذلك إما بان لا يتوقع الفوات أصلاً أو يتوقع لكن لا لإمارة من الهرم والمرض كما إذا كان شاباً صحيحاً بخلاف ما إذا توقعه لإمارة فانه لا يسعه التأخير وعلى هذا ينبغي أنه لو أخر من غير توقع الفوات أو توقعه بلا أمارة ومات لم يعص، ويخالف ذلك ما في شرح المحقق للمختصر من أن آخر الواجب الذي لا يسع العمر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصي

التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً في العصيان بعد الموت، وصححوا أنه يعصى مطلقاً، وقيل لا مطلقاً، وقيل بهذا التفصيل والإمام اعتمد في هذه المقالة على المستصفى للغزالي، فإنها مذكورة فيه، وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته: ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلا أو ظنه لكن لا لكبر أو مرض بل لغيرهما من الأسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام قال: (المسألة الثالثة ـ الوجُوبُ إما أنْ يتناول كل واحدٍ كالصَّلواتِ الخَمْس، أوْ واحداً معيّناً كالتَّهجُّد، وَيُسمَّى فرْض عَين ، أو غيرُ معيَّن كالجهادِ، وَيُسمَّى فَرْضَ كفاية، فإنْ ظنَّ كلَّ طائفةٍ أنَّ غيرَه فعلَ سَقطَ عنِ الكل، وَإنْ ظنَّ أنّه لم يفعلْ وَجبَ) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله أن الوجوب ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية ففرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاة واقتصر الإمام وأتباعه عليه وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحى والأضحى وغيرها من خصائص النبي ﷺ، ولكن الأصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه، وأما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضاً غير

لجواز التأخير له ولا تأثيم بالجائز، ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدي إلى تكليف المحال، وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب والمفهوم منه أن التأخير في الآخر إلى الموت، وإن كان مع ظن السلامة سبب العصيان أقول كل من الكلام مشكل، أما الأول فلاستلزامه عدم الوجوب أصلاً بالنسبة إلى من لم يتوقع الفوات لأمارة ومات، اللهم إلا إذا التزم جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء، وأما الثاني فلجريان دليل عدم تأثيم من أخر ما لا يسع العمر مع ظن السلامة فيما وقته العمر أيضاً، ثم الشارحان قالا إن أبا حنيفة رحمه الله لم يجوز تأخير الحج من سنة إلى سنة في حق الشيخ والشاب إذ البقاء إلى السنة لا يغلب على الظن. أقول المشهور بين الحنفية أن هذا قول أبي يوسف حيث ذهب إلى أنه

معين كالجهاد، وسمي بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه، والخروج عن عهدته بخلاف الأولى فإنه لا بد من فعل كل عين أي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا التقسيم أيضاً يأتي في السنة، وقد أهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها، وسنة الكفاية كتشميت العاطس والأضحية في

تتعين الأشهر من العام الأول للأداء كآخر وقت الصلاة لها حتى لو أخر عنه يأثم وإن أدرك العام الثاني خلافاً لمحمد رحمه الله فإن عنده يجوز التأخير إلى الثاني والثالث وغيرهما إلا إذا غلب على الظن الفوات إذ أخر بامارات فإنه إذا أخر حينئذ ومات أثم، بخلاف ما إذا مات فجأة فإنه لا يأثم، كذا ذكر أبو الفضل الكرماني وهو الصحيح من قول محمد ومختار الشافعي وتمام التحقق في كتب الحنفية، (المسألة الثالثة ـ الوجوب إما أن يتناول كل واحد) من المكلفين (كالصلوات الخمس) وغيرها مما يعم جميعهم وهذا قد يشترط في فعل بعضهم فعل الآخر كصلاة الجمعة، وقد لا يشترط كما في بقية الفرائض (أو) يتناول (واحداً معيناً كالتهجد) والضحى والأضحى والمشاوة ونحوها من خصائص النبي عليه السلام (ويسمى) كل واحد من الأول والثاني (فرض عين أو) يتناول واحداً (غير معين كالجهاد) وغيره مما يحصل الغرض منه بالبعض (ويسمى فرض كفاية) ثم هو بعد كونه على غير معين قد يصير بحيث لا يجب على أحد، وبحيث يجب على كل أحد، وبحيث يجب على بعض دون بعض. (فإن ظن كل طائفة) من المكلفين (أي غيره فعل) كما إذا ظن أن غيره أتى بالجهاد مثلاً (سقط) الواجب (الكل) وإن لزم أن لا يقوم به أحد قال الفنري وفيه نظر أقول وجهة أنه يلزم حينئذ ارتفاع الوجوب من غير أداء ولا ناسخ وستعرف جوابه (وإن ظن) كل طائفة (أنه) أي أن غيره (لم يفعل وجب) على وإن ظن البعض أن غيرهم أتى به، وظن آخرون غير ما أتى به وجب على الآخرين دون الأولين وذلك لأن الوجوب ها هنا منوط بظن المكلف، لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه في أمثال ذلك في حيز التعسر، فالتكليف به يؤدي إلى الحرج،

حق أهل البيت، (قوله: فإن ظن) يعني ان التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع، وإن ظن كل طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم الإتيان به ويأثمون بتركه، وإن ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه، سقط عن الأولى ووجب على الثانية، ولك أن تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا إثم في تركه وإلا لزم تأثيم أهل الدنيا فإن قيل: إنما انتفى الإثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً. (فائدة) جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة

وهذا أي كون الواجب على الكفاية على واحد غير معين قول البعض ومختار المصنف. وأما عند آخرين وهو مختار المدقق والمراغي فالواجب على الجميع، وكل واحد ويسقط بفعل البعض في ظن الساقط عنه لأن الجميع إذا تركوه يأثمون، وهو معنى الوجوب قيل: الوجوب على الجميع من حيث هو إذ لو كان على كل واحد كان إسقاطه على الباقين دفعاً للطلب ونسخاً له مع عدم الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو إذ لا يلزم منه الإيجاب على كل واحد، ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الأمر قبل الأداء، قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً لحصوله بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط إليه، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الوجوب بلا نسخ، واحتج الأولون بأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض وبأنه يجوز الأمر بواحد منهم اتفاقاً فيجوز أمر بعض مبهم وبأن قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مَنْ كُلِ فِرْقَةٍ مِنْهُم طائفة﴾[1] تصريح بالوجوب على طائفة مبهمة من الفرقة، وأجيب عن الأول بمنع الملازمة لم لا يجوز أن يسقط بالبعض لحصول الغرض كسقوط ما في ذمة زيد بأداء عمر وعنه، وعن الثاني بأن الوجوب على غير معين يستلزم تأثيمه على الترك وإثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الإثم بواحد غير معين قال

---

(١) التوبة ١٢٢

والمسألة فيها مذهبان: أحدها هذا وهو مقتضى كلام الإمام في المحصول والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب، واقتضاء كلام الآمدي أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض، وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسألة لأنه صرح بالسقوط. فقال: سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به، احتج الأول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل. واحتج الثاني بتأثيم الكل عند الترك إجماعاً ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل، وأجابوا عن احتجاج الأول بأنا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود، فإن بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال قال: (المسألة الرابعة: -

---

الجاربردي لا نسلم ذلك وإنما يكون أن لو كان مجهولاً لا مطلقاً لا معلوماً بوجه، وفيه نظر، أقول وجه النظر أنهم أرادوا أن للواحد الغير المعين غير موجود في الخارج وإلا لكان معيناً فكيف يكون آثماً في الخارج وليس المراد أنه غير متصور فلا يحكم عليه بأنه آثم حتى يرد عليه ما ذكر، بل الأقرب أن يقال المراد بغيره المعين ما لا يعتبر فيه التعيين لا ما اعتبر فيه التعيين فيجوز وجوده في الخارج ويقرب منه ما قاله الفنري من أن تأثيم الواحد غير المعين بافراده غير معقول، وأما تأثيمه على تقدير تأثيم الجمع، فمعقول، وعن الثالث بأن تؤول الآية بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع جمعاً بين الأدلة، قال المراغي قوله: إن ظن أن غيره الخ اعترف بالوجوب على الجميع مع اختيار أن الوجوب على واحد مبهم إذ السقوط يعتمد الوجوب أقول الجواب عنه بمثل ما مر في بحث الأجزاء ثم قال وقوله فان ظن أنه لم يفعله وجب، ذهاب إلى الوجوب على الكل حينئذ، وهو إحداث مذهب ثالث، وأجاب عنه بأنه عين مذهب القائل بالوجوب على الجميع إلا أحداث الثالث أقول لا نسلم أن القول بالوجوب على واحد غير معين ابتداء، وعلى الجميع على تقدير ظن كل بعدم فعل الغير عين القول بالوجوب على الجميع ابتداء، فالأقرب أن يقال: إن

وجوبُ الشيءِ مُطلقاً يُوجبُ وجُوبَ ما لا يتّمُّ إلاّ بهِ وكانَ مَقْدُوراًقِيلَ يُوجبُ السَّبب دونَ الشرْطِ وَقيلَ لا فيهما لَنا أنَّ التَّكليفَ بالمشروطِ دُونَ الشّرْطِ مُحالٌ قيلَ يَخْتصُ بوقتِ وُجودِ الشّرْطِ قُلْنا: خِلافُ الظّاهرِ قيلَ إيجَابُ المُقدّمةِ أيْضاً كذلكَ قُلْنا: لا فإنَّ اللّفظَ لَمْ يَدْفعْهُ أقول الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما

القائلين بالوجوب على واحد غير معين قائلون بأنه يصير بالآخر إلى أحد الأقسام الثلاثة كما ذكرنا فلا ثالث. (المسألة الرابعة) الوجوب المقيد بمقدمة كوجوب الزكاة المشروط بوجوب النصاب المفهوم من قول الشارع إن ملكت النصاب فزك لا يجب فيه تحصيل المقدمة اتفاقاً و(وجوب الشيء مطلقاً) من غير تقيد بمقدمة (يوجب وجوب ما لا يتم) ذلك الشيء (إلا به وكان) أي والحال أنه يكون ذلك الشيء الذي لا يتم الشيء الواجب إلا به (مقدوراً) تحصيله للمكلف فحاصل اختيار المصنف، وهو قول الأكثرين إن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إذا كان مقدوراً للمكلف سبباً كان أو شرطاً، والواجب المطلق على تفسير الإمام في المحصول ما يجب على كل مكلف في كل حال وقيل: ما يجب عليه في كل وقت ونوقض الأول بالصلاة فانها لا تجب حال الحيض، والثاني بأنها لا تجب قبل الوقت وقيل: ما ورد به الأمر من غير تقييد بشيء، ونقضه الفنري بالزكاة لصدق التعريف عليه مع عدم وجوبه مطلقاً، أقول لا نسلم الصدق، كيف والنصوص وردت باشتراط النصاب وأيضاً لا نسلم أن الزكاة ليست من الواجب المطلق أصلاً بل هي من المطلق من وجه ومن المقيد من وجه، كما نبينه، بل نقص بأن المقيد بشيء قد يكون مطلقاً باعتبار إطلاقه عن شيء آخر، فيلزم خروجه [illegible] ثم اختار أنه الذي يجب في كل وقت عينه الشارع لا ذاته على كل مكلف إلا لمانع وهذا لا يشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة وإيجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات والظاهر أن المراد الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تلك المقدمات حتى أن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب، وإلى تعيينه وإفرازه مطلق فيجب، كذا ذكر

لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به حكى المصنف

الفاضل، وأرادوا بما لا يتم الواجب إلا به ما يتوقف عليه وروده شرعاً أو عقلاً أو عادة وسيجيء للمصنف في تقرير الفروع ما يخالف هذا ظاهراً، واحتراز بالمقدور عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل القدم في القيام وكعدد الأربعين في الجمعة وكالأعضاء في الوضوء (قيل) وجوب الشيء مطلقاً (يوجب) وجوب المقدمة إذا كانت (السبب) لتحصيل الواجب (دون الشرط) لوجود حصول المسبب عند حصول السبب، وعدم وجوب حصول المشروط عند الشرائط فالسبب أشد تعلقاً كأنه أريد بالسبب العلة التامة لا المفضى في الجملة، والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما. (وقيل: لا فيهما) أي الوجوب لا يوجب وجوب المقدمة سبباً كانت أو شرطاً لأن إيجاب الشيء لا يوجب إيجاب غيره ورد بأنا لا نسلم ذلك فيما يكون ذلك الغير مما يتوقف عليه الشيء أقول: وبهذا ظهر خلل ما قال الفاضل من أنه لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بصرب السيف، والأمر بالاشباع أمر بالإطعام، وإنما الخلاف في غيره، والدليل على المختار أنه لو يكن الأمر المطلق بالشيء أمراً بشرائطه لجاز تركها فذلك الشيء على تقدير الترك يبقى واجباً ومأموراً به أولاً فعلى الثاني يلزم كون ذلك الأمر مقيداً والمقدر إطلاقه وعلى الأول إما أن يكون مأموراً بالإتيان به مع الشروط أو بدونها والأول يستلزم التكليف بالإتيان بالشيء حال عدمه والثاني: يقتضي أن لا يكون الشرط شرطاً وهذا تقرير قوله: (لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) قال الجاربردي: ويعلم من تخصيصه الدليل بالشرط أن المراد بما في قوله: ما لا يتم إلا به الشرط دون السبب أقول: المراد أعم وأراد بالشرط والمشروط ها هنا الموقوف عليه والموقوف أو اكتفى بذكر الدليل في الشرط عن ذكره في السبب لجريانه فيه، على أن القول بوجوب الشرط دون السبب منتف إجماعاً، وعلى أصل الدليل اعتراضات أما أولاً فإنا لا نسلم أنه لو لم يكن الأمر بالشيء أمراً

فيه ثلاثة مذاهب أصحها الإمام وأتباعه وكذلك الآمدي أنه يجب مطلقاً سواء

بشرطه حاز تركه لجواز وجوبه بأمر آخر، وأما ثانياً فلعدم لزوم وقوع الترك من جواز وقوعه حتى يلزم من بطلانه، وأما ثالثاً فلان قوله: فعلى الثاني يلزم كون الأمر مقيداً ممنوع وإنما يكون لو علق الوجوب به مثل أن يقول: أدِ الزكاة إن ملكت نصاباً وهو لا يوجد إلا في القليل، وأما رابعاً فلأنه إن أراد بقوله الأول يستلزم التكلف بالشيء حال عدمه لزوم التكليف بالشرط حال عدمه فممنوع، بل التكليف بالمشروط ولو سلم فلا استحالة، أو التكليف بالشيء لا يكون إلا كذلك لامتناع استحصال الحاصل نعم يلزمه منه اعتراف الخصم بوجوب ما أنكر وجوبه، وإن أراد لزوم التكليف بالمشروط مع وجوب عدمه لعدم شرطه ففاسد أيضاً، إذ وجوب عدمه إنما هو بشرط ترك الشرط والتكليف أوجب الإتيان بالمشروط في الجملة لا بشرط أن يترك الشرط، وقد يجاب عن الأول بأن المراد لزوم وواز ترك الشرط بالنظر إلى الأمر الوارد في إيجاب المشروط وعن الثاني: بأن وقوع الترك لما استلزم محالاً كان باطلاً، فلم يكن جائزاً شرعاً وعن الثالث بأنه لما لم يبق مأموراً به على تقدير عدم الشرط علم أن الوجوب تعلق به شرعاً، وعن الرابع بأن التكالف يقتضي إيجاب الفعل على كل حال إذ الكلام في الواجب المطلق، فيلزم الوجوب على كل التقادير ومنها تقدير عدم شرطية المستلزم وجوب عدمه ولا يخفي ما في الأجوبة من التمحل خصوصاً الأخير والأظهر الأخصر في تقرير الدليل أن التكليف بالمشروط لو لم يكن تكليفاً بالشرط لزم جواز ترك الشرط فيلزم صحة المشروط بدونه، وهو محال إذ المفروض امتناعه دونه، (قيل) التكليف وإن كان مطلقاً لا يتعرض للتكليف بالشرط ولكنه (يختص فوقت وجود الشرط) فلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه (قلنا) التكليف إذا اختص بوقت الشرط فأما أن يتعلق به وهو المطلوب أولاً، فجاز أن يصح بدونه إذا قطع النظر عن الجامع وهو محال وأيضاً هو (خلاف الظاهر) إذ الكلام في الأمر المطلق لا يقيد بوقت

كـان سبباً وهـو الذي يلزم من وجـوده الوجـود ومن عدمـه العدم ، أو شـرطاً وهـو الـذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب، أو عادياً كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب، وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلا أو عقلياً، وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلا كترك أضداد المأمور به أو عادياً أي لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس في الوضوء، وإلى هذا كله أشار بقوله: وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به أي التكلف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والأخير بمعنى التكليف، والوجوب الثاني بمعنى الاقتضـاء . مثال ذلك إذا قال السيد لعبده : ائتنـي بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشي ونصب السلم فالمشي سبب والنصب شرط ، والمذهب الثاني أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط ، والثالث أنه لا يكون أمر لا بالسبب ولا بالشرط ، وإليه أشار بقوله: وقيل لا فيهما وإنما قيد بقوله فيهما ولم يقل ، وقيل: لا لأن النفي المطلق يدخل فيه جزء الماهية لأنها لا تتم إلا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدي، ولا كلام الإمام وأتباعه . نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير

دون وقت فنقييده به خلاف الظاهر فإن (قيل: ايجاب المقدمة) أي مقدمة الواجب مما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور (أيضاً كذلك) أي على خلاف الظاهر إذ لا تعرض في التكليف بوجوبه (قلنا : لا) أي هو ليس على خلاف الظاهر (فإن اللفظ لم يدفعه) إذ المقدمة لم يتعرض لها اللفظ نفياً وإثباتاً ، ومخالفة الظاهر إثبات ما ينفيه ظاهر اللفظ أو نفي ما يثبته إلا إثبات ما لم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال وفي كل وقت ، فنخصصه بوقت دون وقت خلاف الظاهر قول لا نسلم اقتضاء اللفظ ذلك كيف والأمر الوارد لا يوجب العموم في المراث والأوقاف على ما هو

وإن كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي أن ايجاب السبب مجمع عليه، واختار أعني ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه إذا كان شرطاً شرعياً وجب وإن كان شرعي كالعقل والعادي فلا، فإن قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما: أن يكون الوجوب مطلقاً أي غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فإن كان معلقاً على حصوله كقوله: إن صعدت السطح ونصبت السلم فاسقني ماء فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف، بل إن اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالسقي وإلا فلا والشرط الثاني أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف كما مثلناه فإن لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله، كإرادة الله تعالى لوقوعه لأن فعل االعبد لا يقع إلا بها، وكذلك أيضاً الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية، وإلا لكان وقوعه في وقت دون وقت، ترجيحاً من غير مرجح، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها إذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام إليها في وقوعه في وقت دون وقت فيلزم التسلسل، وهذا الاحتراز قد أشار إليه الإمام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم ثم القرافي والأصفهاني في شرحيهما للمحصول ولا يصح أن يقال احترز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الأعضاء ونصب السلم ونحوهما فإن العاجز عنه لا يكون مكلفاً بالأصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك إحالة لصورة المسألة فإن الكلام فيما إذا كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوهما فإن عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف وإلا لم يتحقق تكليف البتــة، فكل شرط للوجوب الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف وإلا ما قلناه، قال الأصفهاني وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدي في الأحكام أن المقدور احتراز عن حضور الإمام

المختار مع أن تعريف الواجب المطلق بما ذكر قد ثبت كونه منقوضاً كما مر فإن قلت المراد عدم تقييد صحة الفعل بوقت نظراً إلى ظاهر اللفظ، وأن لم

والعدد في الجمعة (قوله لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط لأنه محال) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط، وإنما استدل على الشرط لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى، وتقرير الدليل من وجوه، احدها أنه إذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز تركه وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط جاز له تركه، ويلزم من جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الثاني ما ذكره ابن الحاجب أنه إذا لم يكن مكلفاً الشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحاً لأنه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال، الثالث ما ذكره في المحصول أن الأمر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لأنه لا مدخل له في التكليف من أن الفعل في تلك لحالة لا يمكن وقوعه لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفاً بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الإمام باعتراض زعموا أنه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط، فإن الأول ممكن وطريقه أن يأتي بالشروط ثم بالمشروط، وأما الثاني فيحتمل أمرين وأحدهما هو المراد فلذلك صرحت به في التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطاً لكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه: (قوله قيل يختص) أي اعتراض الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز أن يكون التكليف بالشروط مخصوصاً بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك، فإن غايته تقييد الأمر ببعض الأحوال الدليل اقتضاء وهو الفرار من المحال الذي ألزمتمونا به، فأجاب المصنف بأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل

يصح إلا في بعض الأوقات نظراً إلى الواقع قلنا وكذلك لا تقيد للصحة بوجوب المقدمة في اللفظ على أن الإطلاق هو عدم التعرض للقيد لا التعرض

حاص فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعتراض الخصم على ذلك فقال إنه معارض بمثله فإنك أوجبت المقدمة بمُجرد الأمر مع أن اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر، فأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن إيجاب المقدمة خلاف الظاهر قال في المحصول لأن مخالفة الظاهر هي إثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبته اللفظ فاما إثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا ينفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر، إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفي ولا إثبات فإيجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فإنه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب

لعدمه، ثم لقائل أن يقول إن أريد بعدم صحة المشروط بدون الشرط أنه لا بد منه فهو ليس بمحل النزاع، وإن أريد أنه مأمور به شرعاً فممنوع، وقد استدل بأنه لو لم يكلف بالمقدمة لجاز تركها فلا يأثم بتركها، وهو باطل لأنه يستلزم ترك الواجب وبأنه يلزم أن لا يكون التوسل إلى الواجب واجباً وهو باطل بالإجماع، والجواب عن الأول بأنا لا نسلم أن الإثم بترك الشرط بل بترك مشروطة الواجب، وعن الثاني بأن التوسل واجب بالإجماع بمعنى أنه لا بد، لا بمعنى أنه مأمور به شرعاً، فإن قلت كل ما لا يتوسل إلى الواجب إلا به ممتنع الترك وكل ممتنع واجب وكل واجب مأمور به شرعاً، قلنا بمنع المقدمة الأولى، إن أريد بامتناع الترك الحرمة الشرعية، وإن أريد أنه لا يتأتى الواجب إلا به فحينئذ أن أريد بالوجوب الحكم الشرعي تمنع الثانية، وإن أريد مجرد اللزوم فلا نسلم التالية (تنبيه) رسم هذا البحث بالتنبيه لأن المراد به ههنا ما للكلام السابق دلالة ما عليه، وهذا كذلك لأنه ذكر أن مقدمة الواجب ما لا يتم إلا به ومن المعلوم أن توقفه عليه إما أن يكون شرعاً، أو عقلاً، أو علماً به فعلى هذا (مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها) أي المقدمة (وجوده) أي وجوده للواجب في الخارج (شرعاً كالوضوء) فإنه مقدمة (للصلاة) ويتوقف وجود الصلاة عليه شرعاً (أو) يتوقف الواجب عليها (عقلاً كالمشي) فإنه مقدمة

الفعل على كل حال. قال: (تنبيه ـ مُقدّمة الواجبِ امَّا أنّ يَتوقّفَ عليْها وُجودهُ شَرْعاً كالوضوءِ للصّلاةِ أوْ عَقْلاً كالمَشْيْ للحَجّ أو العِلْمِ بهِ كالاتْيَان بالخَمْس إذا ترك واحدةً ونَسِيَ وَسَتْرِ شيء من الرُّكْبَةِ لِسَتْرِ الفَخذ) أقول اعلم أن الإمام جعل هذا فرعاً، وجعله المصنف تنبيهاً، وجعله صاحب الحاصل تقسيماً، ولكل واحد وجه أما التقسيم فلأن مدلوله إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح وأما التنبيه فالمراد منه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهنا كذلك لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعاً أو عقلا، فلما لم يكن هذا منصوص عليه بخصوصه، وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل تفطن وتنبه لذلك، وأما الفرع فالمراد منه أن يكون مندرجاً تحت أصل كلي وهو حاصل ههنا لأن كل واحد من هذه الأقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الأصل السابق، وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان أحدهما أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة إذ العقل لا مدخل له في ذلك، وإما من جهة العقل كالمشي للحج، هكذا ذكره المصنف والصواب للتعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي، والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجوب الواجب وذلك كمن ترك الصلاة من الخمس ونسي عينها فانه يلزمه أن يصلي الخمس لأن العلم بالإتيان

(للحج) ويتوقف عليه وجوده عقلاً لاقتضائه عدم تحقق الحج إلا بالمشي إلى ذلك الموضوع المخصوص (أو) لا يتوقف وجود الواجب عليها في الخارج بل يتوقف عليها (العلم به) أي بوجود الواجب وهو على قسمين أحدهما أن يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين، وثانيها أن لا يمكن الإتيان به عادة إلا مع الإتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به للتيقن بحصول الواجب الأول، (كالاتيان بالخمس) أي الصلوات الخمس فإنه يجب على المكلف، (إذا ترك) صلاة (واحدة) منها (ونسي) ولم يقدر عينها

بالمتروك لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمس، فالأربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به، كما قدمناه لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب، ومن ذلك أيضاً وجوب ستر شيء من الركبة لتحقق ستر الفخذ، وإنما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار إليه في المحصول وهو أن الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة، ولكن طرأ عليه الإبهام، والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلا لأجل ما بينهما من التقارب ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب في الأول ملتبس بالمقدمة وأما الثاني فلا. غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله قال (فروع الأول: لو اشتبهتِ المنكوحة

والثاني كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه، (وستر شيء من الركبة لستر الفخذ)، وهذا أي كون ستر الركبة مقدمة الواجب مذهب الشافعية، وأما عند الحنفية فهو صفة واجب كستر الفخذ بناء على أنها عورة مثله. (فروع) منوعة على البحث السابق الفرع (الأول: لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية) كما إذا عرف أن إحدى المرأتين منكوحته ولم يدر أيتهما على التعيين (حرمتا) حينئذ عليه (على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما) إذا الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن إلا بالكف عنهما فحرمة إحداهما لذاتها والأخرى لاشتباهها بها لأنهما محرمتان بالذات الفرع (الثاني: لو قال) الرجل لزوجته [إحدا كما طالق حرمتا] عليه إذا لم ينو إحداهما على التعيين [تغليباً للحرمة] وأما إذا عين بالنية تحرم المعينة وذلك لأنه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهماً احتمل كل منهما الحل والحرمة وقال عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمَعَ الحلالُ والحرامُ إلا وقد غَلبَ الحرامُ الحلالَ» فيحرم وطء كل منهما قبل البيان أو نقول أنه يقتضي حرمة إحداهما وحل الأخرى بلا تعيين، والاجتناب على المحرمة واجب، وهو عن اليقين لا يمكن إلا بالاجتناب عنهما، فيجب كوجوبه، والفرق بين الفرعين أن الأجنبية في الأول محرمة في نفس الأمر دون المنكوحة بخلاف الثاني فإن كلا منهما يحمل الحل والحرمة والقدر المشترك محل الحرمة وهو تعين

بالأجنبيَّةِ حَرُمَتا على معْنى أنّه يجبُ عليهِ الكَفُّ عَنهما الثاني: لوْ قالَ إحْداكُما طالقٌ حَرُمَتا تَغليباً للْحُرْمةِ والله تَعالىٰ يَعْلَمُ أنّه سيُعيِّنُ إحْداهما لكن لَمَّا لَمْ يُعيِّنْ لم تَتعينْ الثالث: الزائدُ على ما يَنْطلقُ عليْهِ الإسْمُ منَ المَسحِ غيْرُ وَاجب وَإلاّ لَمْ يُجزْ تركَهُ) أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعاً للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب، وتفريع الأول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي وستعرف الجميع. الفرع الأول إذا اشتبهت بأجنبية حرمتا جيعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئها جميعاً، إحداهما لكونها أجنبية والأخرى لاشتباهها بالأجنبية، ووجه تعريفه أن الكف عن الأجنبية واجب، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة، وإنما فسر المصنف تحريمها بالكف عنها، لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه، وهذا الذي يشير إليه لا تحقيق فيه، فإن المراد بتحريم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لا تحريم ذاتها (الفرع الثاني) إذا قال لزوجته إحداهما طالق قال في المحصول فيحتمل أن

نوعي ولا حاجة إلى التعيين الشخصي، وبهذا سقط ما قال الإمام من أنه يحتمل أن يحل وطؤها لأن الطلاق معين ويستحيل تعلقه بغير معين، وهو إحداهما قبل البيان، والمفهوم من كتب الحنفية أنه وإن لم يجز الجمع بينهما وطأً إلا أنه يجوز أن يبتديء بوطء أيتهما شاء بدون البيان ويجعل كأنه قبل الوطء بين استبقاء الملك منها وعين الأخرى لزواله بالطلاق فإن قلت لا نسلم أن كلا منهما محتملة للحل والحرمة بل الله تعالى يعلم المحرمة فالحرمة متعينة في علمه وفي نفس الأمر فلا فرق بين الفرعين فالجواب ما قال: [والله تعالى يعلم أنه] أي الزواج [سيعين] أن المطلقة [إحداهما] أي يعلم قبل البيان أن المحرمة إحداهما لا بعينها إذ المحرمة حينئذ كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم الأشياء كما هي فيعلم أنها ستعين [لكن لما لم يعين لم تتعين] وإذا عين علم بأن المعينة هذه، أقول يقال عليه أن معنى تبعية العلم مطابقته للمعلوم بلا إيجابه إياه لا حدوثه بعد المعلوم كما هو مذهب هشام فقبل البيان يعلم أن ما سيعينه هذه

يقال: ببقاء حل وطئها، لأن الطلاق شيء معين فلا يحصل إلا في محل معين فإذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً، بل الواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال: حرمتا جميعاً إلى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة هذا كلامه، وذكر في المنتخب مثله أيضاً، وقد جزم المصنف بالثاني مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً، ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء، وتفريع هذا يعرف مما قبله والفرق بينهما أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصالة بل للاشتباه، بخلاف الفرع الثاني فإنهما في ذلك سواء ولهذا خيرناه، وأيضاً، فإنه ليس قادراً على إزالة التحريم في الأول بخلاف الثاني (قوله: والله يعلم الخ) جواب عن سؤال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا هذا حاصل ما قاله الإمام وهو اعتراض على ما ذكره أولا من حلهما جميعاً، واقتضى كلامه الميل إليه، وذلك لأنه إذا تقرر بما قاله إن إحداهما مطلقة والأخرى مشتبهة بها فتحرمان جزءاً كما تقدم في الفرع الذي قبله، ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه لا يستقيم جعله اعتراضياً على القائل الآخر، وهو الذاهب إلى التحريم لأنه على وفقه لا على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف. وهو أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لأنه الواقع، إذ لو علمه متعيناً مع أنه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى، إذا تقرر ذلك فنقول لا شك أن الزوج ما لم يعين المطلقة لم تتعين في

فالمحرمة معينة في علمه، ويجاب عنه بأنه لا يلزم منه إلا تعلق علمه بأن هذه المعنة محرمة بعد تعيين الزوج وهذا لا ينافي كونها محتملة للحل والحرمة قبل البيان. فإن قلت الحنفية يجوزون وطء المرأتين في العتق فلم لا يجوزونه في الطلاق المبهم. قلنا: لا نسلم ذلك بل هو عند البعض ولو سلم فالفرق أن العتق قبل البيان نزل في غير المعينة لا في المعينة إذ نزوله فيها مشروط بالبيان، والوطء بصادف المعينة. والمعين من حيث هو غير ما هو غير المعين فيحل وطؤه، ولا

نفسها، وإذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة، وإن كان يعلم أن هذه هي التي ستعين، وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا، وإذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ، فإن هذا اعتراض على الاباحة وهي غير مذكورة فيه، وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل، (الفرع الثالث القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف، لأنه يجوز تركه، وفي المحصول والمنتخب أنه الحق، وفي الحاصل أن مقابله خطأ،

يجعل بياناً لاستبقاء الملك فيها دون الأخرى حتى لا يحل وطؤها بخلاف ما لو باع إحداهما بعينها، لأن الوطء ليس من معظم مقاصد ملك اليمين بخلاف البيع، وأما الطلاق فيجعل وطء إحداهما بياناً إذ الوطء من معظم مقاصد النكاح كذا قيل أقول العتق وإن لم ينزل في المعينة لكنه نازل في إحداهما فيحرم وهي مرادة بينهما غير خارجة عنهما، ولا يمكن الاحتراز عنها قبل البيان إلا بالاحتراز عنهما فيحرمان، ولا يحل وطء إحداهما قبله إلا بالتزام جعله بياناً فتحرم الأخرى حرمتها كما في النكاح وحينئذ لا يبقى لكون الوطء من المقاصد أو لادخل في الفرق الفرع (الثالث) الواجب إما مقدر كغسل اليد أو كمسح الرأس عند الشافعية، ويجوز فيها الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الإسم لأنه متيقن والزائد غير منضبط، ثم اختلفوا في أنه إذا أتى بما زاد على هذا الأقل، ولا بد منه هل يوصف بالوجوب أم لا. فقال المصنف: (الزائد على) أقل (ما ينطلق عليه الإسلام من المسح غير واجب وإلا) أي وإن لم يكن غير واجب، بل كان واجباً (لم يجز تركه) لأنه من لوازم الوجوب وهو باطل وإلا لعصى بتركه وهو منتف إجماعاً قال الجاربردي: فإن قلت قد جعل في التنبيه ما يمكن الإتيان بالواجب إلا به عادة مقدمة للواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدده منه قلنا أنه وإن جعل من أقسام المقدمة لكن لم يتعرض في التنبيه بوجوب

وهذه المسألة فيها اختلاف شهير عندنا، واضطراب في كلام من يغني بكلامه، وقد ذكرت نظائر المسألة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر، ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك التناقض الكبير المسمى بالمهات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه، ووجهه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله ولك أن تقول إذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأنظاره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضاً لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد نفي كونها مقدمة قال:

الكل، فيجوز أن لا يجب بعض أقسامها بأن يحمل قوله ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، على غير هذا القسم أقول حمل قوله ما لا يتم على ما ذكر تعسف، والظاهر إرادة التعميم والتحقيق ههنا أنه لو أريد بالزائد زائد يتوقف أداء الواجب عليه فهو واجب عند المصنف أيضاً لكن الحق أن المراد الزائد الذي أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لأدى الواجب بدونه على ما أشار إليه الفنري، وإيراده في الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب، ويدل على ذلك عبارة محصول الإمام اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد معين كمسح الرأس والطمأنينة في الركوع إذا زاد على قدر الواجب، هل توصف الزيادة بالوجوب والحق أنه لا لأن الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها. (المسألة الخامسة) في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن النقيض أو يستلزمه أم لا، وليس الخلاف في مفهوميها وفي أن أحدهما يتصور بدون الآخر إذ الأمر مضاف إلى الشيء والنهي إلى نقيضه، ولا في اللفظ لاختلاف صيغتها، وإنما النزاع في أن ما صدق عليه أنه أمر بشيء قيل يصدق عليه أنه نهي عن نقيضه، أي ما صدق عليه نقيضه من فعل آخر أو متضمن له بمعنى أنه مستلزم له بالتضمن أو الالتزام، مثلاً إذا قال أسكن فهل هو في المعنى بمثابة

(المسألة الخامسة - وجُوبَ الشيْءِ يَسْتلزمُ حُرْمَةَ نَقيضهِ لأنها جُزؤه فالدالُّ عَليهِ يَدلُّ عَليْها بالتَّضمُّنِ قالتِ المعتزلةُ وأكثرُ أصحابنا الموجبُ قدْ يَغْفلُ عن نقيضهِ قلْنا: لا فإنّ الإيجابَ بدونِ المَنْع منْ نَقيضهِ محال وإنْ سُلّمَ فَمنْقوضٌ

قوله: لا تتحرك أم لا، فقال جماعة منهم القاضي أولاً أنه نفس النهي عن النقيض بمعنى أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عما صدق عليه نقيضه. وقالوا آخراً أنه يتضمنه عقلاً أي يدل عليه ويستلزم واختاره المصنف حيث قال: (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها) أي حرمة النقيض (جزؤه) أي جزء الوجوب لأن الوجوب .اقتضاء الفعل، والمنع من الترك، فالمنع من الترك جزء من مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع منه حرمته، فحرمة النقيض جزء الوجوب، وهذا المدعي مع دليله كالدليل على أن الأمر يدل على النهي عن النقيض لا كما ذكره الفنري من أنه عبارة عنه حيث قال عين المصنف المذهب المختار بقوله: وجوب الشيء يستلزمه حرمة نقيضه، ويدل عليه الفاء الاستنتاجية في قوله. (فالدال عليه) أي الوجوب، وهو الأمر (يدل عليها) أي على حرمة النقيض (بالتضمن) لأنه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له فالأمر بالشيء متضمن للنهي عن نقيضه. ذكر الجاربردي: أن تعريف الوجوب رسمي فالمنع من النقيض لازم، فالدلالة إلتزام لا تضمن. أقول: هو ليس برسم، فإن الاعتبارات ماهيتها ما اعتبره المعتبرون على أنهم صرحوا بأن الأول من التقاسيم الستة للحكم تقسيم له باعتبار الذاتيات، ولو سلم فلا يقدح في أصل الدعوى إذ على هذا التقدير يدل الأمر على النهي عن النقيض، ونستلزمه أيضاً نعم يرد عليه ما قيل لا نسلم أن كل محرم منهى عنه، وإنما يكون كذلك لو كان فعلاً لا كفاً فإن النهي طلب كف عن فعل لاعن كف كما أن الأمر طلب فعل غير كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهياً عنه كان النهي طلب الكف على ذلك الكف على أنه لو سلم لا يلزم إلا دلالة الأمر على كون الكف عن المأمور به منهياً عنه، وليس هو المتنازع فيه بل النزاع في أن الأمر بالشيء المعين كالسكون مثلاً، هل

بوجُوبِ المَقدمَّةِ) أقول هذه هي المسألة المعروفة بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده وفيها ثلاث مذاهب مشهورة ممن حكاها إمام الحرمين في البرهان أحدها أن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده، فإذا قال مثلا تحرك فمعناه لا تسكن

يستلزم عقلاً النهي عن شيء كالحركة التي يصدق عليها أنها ما ليس بسكون أولاً، وقد يستدل بأن الواجب وهو الفعل المأمور به لا يتم إلا بترك ضده، وهو إما الكف عن الضد أو نفي ضده وهو واجب لأنه مما لا يتم الواجب إلا به، وهو معنى النهي عن النقيض وفيه بحث لأن النزاع في أنه هل يدل عليه ويستلزمه بنفسه لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج (قلت المعتزلة) أي بعضهم كأبي هاشم ومتابعيه خلافاً للبعض كعبد الجبار والبصري وغيرهما (وأكثر أصحابنا) أي الشافعية كإمام الحرمين وحجة الإسلام ومن تابعهما أن الأمر بالشيء ليس نفس النهي عن النقيض ولا يتضمنه عقلاً أيضاً، وهو مختار المدقق، واستدل على هذا بأنه لو كان كذلك لما غفل الآمر بالشيء عن نقيضه للإمتناع عن الشيء مع الغفلة عنه، إذا النهي عن التيء طلب الكف عنه ولا بد من تصور المطلوب وهو الكف عن النقيض ها هنا فيكون متصوراً فيكون مفرداه هو الكف والنقيض متصورين فالنقيض متصور، وبالتالي باطل إذ (الموجب) للشيء (قد يغفل عن نقيضه) مثل أن يأمر الإنسان بشيء مع غفلته عن نقيضه (قلنا: لا) أي لا نعلم أنه قد يغفل عنه، ومستنده ما قال: (فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال) إذ المنع من النقيض الذي هو عبارة عن المنع من الترك جزء من الوجوب كما مر، فالمفيد للوجوب متصور له والمتصور للكل متصور للجزء، أقول وفيه بحث إذ الموجب عند طلب الفعل من الغير استعلاء، يجوز أن لا يتصور أنه موجب بمعنى أنه طالب للفعل مانع عن الترك بل يكفي تصور أنه طالب لذلك الفعل إذ لا يلزم لكل فاعل أن يتصدر ما صدر عنه بذاتياته على التفصيل، لو سلم فلا يلزم منه إلا وجوب تصور مفهوم ترك الفعل، والنزاع في الذهول عن تعقل ما صدق عليه النقيض للفعل المأمور به كالحركة مثلاً بالنسبة إلى قوله،

واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين كانصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف، والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، بخلاف النهي عن الشيء فإنه أمر بأحد أضداده، وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب النهي عن الشيء فإنه أمر بأحد أضداده، وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيقاً كما نقله شراح المحصول على القاضي عبدالوهاب لأنه لا بد أن ينتهي الترك المنهي عنه حين ورود النهي، ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالاتيان بالمأمور به، فاستحال النهي مع كونه موسعاً وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالتزام نقله صاحب الافادة عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الآمدي وكذا الامام وأتباعه ومنهم المصنف، وعبروا كلهم بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف، فانه عبر بقوله وجوب بالشيء يستلزم حرمة نقيضة وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل الرسول عليه الصلاة والسلام، والقياس، وغير ذلك، فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به، وأما كراهة ضد المندوب فإن المصنف قد لا يراه وذلك لأنا إذا قلنا أن الأمر بالشيء نهي عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب، فيه قولان شهيران حكاهما الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الآمدي وغيره، والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة، واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل واما الامام في المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا وفائدة الخلاف من

اسكن وسنزيد في تحقيقه قوله (وإن سلم) يعني إن سلمنا أنه قد يغفل عن النقيض فلا نسلم أن كون الأمر بالشيء نهياً عن النقيض يستلزم أن لا يفعل الآمر عن النقيض، أما قولكم: يمتنع النهي عن الشيء مع الغفلة عنه. (فمنقوض بوجوب المقدمة) أي مقدمة الواجب فإنه لما جاز كون الأمر بالشيء أمراً

الفروع ما إذا قال إن خالفت نهيي فأنت طالق، ثم قال قومي فقعدت ففي الطلاق خلاف، ومستند الوقوع في هذه القاعدة صرح به الرافعي في الشرح الصغير، وفي المسألة اختلاف في الترجيح المذكور مبسوطاً في المهمات (قوله لأنه جزؤه) أي الدليل على أن وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب، إذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضوعه، فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض: بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام، وإنما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لأن الكل يستلزم، وبالجملة فهو دليل باطل وممن نبه على بطلانه صاحب التحصيل، وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو أنه قال السيد مثلا لعبده اقعد فمعنا أمران منافيان للمأمور به، وهو وجود القيود أحدهما مناف له بذاته أي بنفسه وهو عدم القعود، لأن المنافاة بين النقيضين بالذات، فاللفظ الدال على العقود دال على النهي عن عدمه، أو على المنع منه بالذات، والثاني مناف له بالعرض أي بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلا أو الاضطجاع، وضابطه أن يكون معنى وجودياً يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود هو نقيض القعود، فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتها، فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلا بالتزام، والذي يأمر قد يكون غافلا عنها هكذا ذكره الإمام في المحصول وغيره، وفي المسألة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات إذا علمت ذلك فقول المصنف، (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه) لقائل أن يقول إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم، ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك، وإن أراد به أنه دال على المنع من الترك

بمقدماته الضرورية مع الغفلة عنها جاز كونه ناهياً عن نقيضه على سبيل الالتزام كذلك. ويمكن تقرير دليلهم عين وجه لا يرد عليه ما ذكره بان يقال لو كان

فليس محل النزاع إذ لا خلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لأنه جزؤه، وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً، بل النزاع في دلالته على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الإمام فيلزم إما فساد الدليل أو نصبه في غير محل النزاع، وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل الأمر دال عن المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد فيكون الأمر دالا على المنع من الأضداد بالالتزام وهو المدعي . (قوله قالت المعتزلة) أي واستدلت المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهي عن الشيء مشروط بتصوره، ويغفل بضم الفاء كما ضبطه الجوهري قال ومصدر غفلة وغفولا وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما لا نسلم إمكان الإيجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه لأن المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه، فيستحيل وجوب الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه، وإذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للإيجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة، وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم، الثاني سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولاً عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهياً عنه فإنه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب أي ما لا يتم الواجب إلا به فإنه واجب كما تقدم مع الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض قال:

الأمر دالاً على النهي عن النقيض مستلزماً له عقلاً لكان الآمر بالشيء كالجلوس مثلاً للمتصور لكونه آمراً به متصور لكونه ناهياً عن نقيضه كالاضطجاع مثلاً إذ التقدير أن النهي عن النقيض من مدلولات الأمر ولوازمه العقلية فليزم تصوره للاضطجاع إذ تصور النهي عنه بدون تصوره محال واللازم باطل بالضرورة، وعلى هذا سقط منعه الأول إذ لم يرد بالنقيض ترك الفعل، وأنه منهي عنه أولاً، وكذا نقضه بوجوب المقدمة لأن اللازم لما ذكرنا لزوم تصور

المسألة السادسة ـ إذا نسخ الوجُوب بَقِيَ الجَواز خِلافاً للغَزالي لأنّ الدّالَّ على الوجوبِ يتضمَّنُ الجوازَ والنَّاسخُ لا يُنافيهِ فإنه يَرتفعُ الوجُوبُ بارْتفاعِ المنْع منَ الترك قيلَ: الجنْسُ يَتقوَّم بالفَصل فيَرتَفع بارْتفاعه قُلنا لا وإنْ سُلِّم فَتَقوَّمُ بفَصْلٍ عَدم الْحَرَجِ) أقول إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملا بالبراءة الأصلية كما أشار إليه في المحصول في آخر

نقيض المأمور به على تقدير تصور النهي عنه لا على تقدير النهي حتى يلزم ما ذكر. (المسألة السادسة) قال الأكثرون (إذ نسخ الوجوب بقي الجواز خلافاً للغزالي) وقال حجة الإسلام والحنيفة أن الفعل بعد نسخ الوجوب لا يبقى جائزاً واستدل على المختار بقوله: (لأن الدال على الوجوب يتضمن) الجواز لتركه من جواز الفعل والمنع من الترك، فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له دال عليه، وهو قائم فكذا الجواز (والناسخ لا ينافيه) إذ هو عارض غير معارض له إلا في إرتفاع الوجوب ولا يلزم منه ارتفاع الجواز (فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) إذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع أحد الأجزاء فإن قلت الجواز هو الإباحة المفسرة بعدم الحرج في الفعل والترك هو مباين للوجوب فلا يكون جزءاً له، قلنا المراد به ها هنا المعنى الأعم وهو الإذن في الفعل، فإن (قيل) فهو على هذا جنس الوجوب، والندب، والإباحة لكونه تمام المشترك و(الجنس يتقّوم بالفصل) لأن الفصل علة له لامتناع العكس للزوم انحصار الجنس في النوع لاستلزامه حينئذ هذا الفصل، وامتناع عدم عليه شيء منهما للآخر للزوم والإستغناء من الطرفين وعدم تألف الماهية منهما فثبت عليه الفصل للجنس ويقوم هذا بذلك، (فيرتفـع) الجنس (بـارتفـاعـه) أي الفصل للزوم ارتفاع المتقوم بارتفاع المفهوم فيرتفع الجواز بارتفاع الوجوب سواء ارتفع بارتفاع الجواز أو بارتفاع فصل المنع من الترك والجواب أنه إن أريد العلة التامة فلا شيء منها علة ولا يلزم الاستغناء لجواز ثبوت العلية في الجملة، ولو سلم الاستغناء فلا نسلم عدم تألف الماهية منهما وإنما يكون كذلك أن

هذه المسألة، وصرح به غيره، ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان أيضاً دالا على الجواز كما سيأتي تقريره، فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف، فقال الغزالي إنها لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة أو التحريم، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم في المستصفى، وقال الإمام وأتباعه والجمهور إنها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتي، وقد صرح به المصنف في آخر المسألة وهو الذي صرح الغزالي أيضاً بعدم بقائه، وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنوياً على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني، وصورة المسألة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك، فأما إذا نسخ الوجوب بالتحريم، أو قال رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً، (قوله لأن الدال) أي الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لا الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، وإن شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على الترك، واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن، والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز، فإن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه، وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه، ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك إن لم يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً، لأنه إخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير

كانت حقيقة لا اعتبارية، وإن أريد الأعم فالجنس علة ولا يلزم الانحصار إذ ذاك في الاستلزام، وهو في التامة على أن الجنس يستدعي فصلاً من الفصول لا معيناً ليلزم الإنحصار وهذا تحقيق قوله (قلنا: لا) أي لا نسلم أن الفصل علة للجنس ومتقوم به وما ذكرتم فيه غير تام (وإن سلم) أن الجنس يتقوم بالفصل بناء على العلة لكن لا نسلم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معين وإنما هو على تقدير التقوم بفصل معين دون غيره وهو ممنوع فتجوز عند انتفاء فصل

المدعى، وإن رفعه فلا كلام أيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير، والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل، ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع ذلك أيضاً فليس مطابقاً للدعوى كما سيأتي إيضاحه. (قوله قيل الجنس الخ) هذا يحتمل أن يكون إبطالا للدليل السابق، ويحتمل أن يكون دليلا للغزالي، وتقرير الأول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لأن كل فصل فهو علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا وإليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أي يوجد به، ولعله من قولهم فلأن قوام أهل بيته بكسر القاف أي الذي يقيم شأنهم، حكاه الجوهري، إذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح، والعلة في وجوه في الواجب، وهو فصل الواجب وهو الحرج على الترك، فإذا زال الفصل زال الجواز لأن المعلول يزول بزوال علله، وفي ذلك يقول بعضهم:

(أيا من حياتي جنس فصل وصالـه ومـن عيشتي ملـزوم لازم قـربـه)
(أيـوجـد ملـزوم ولا لازم لـه محال وجنس لم يقـم فصلـه بـه)

فثبت أن الناسخ ينافي الجواز. التقرير الثاني أن يقال: الدليل على أن الجواز لا يبقى، وذلك أن كل فصل فهو علة الخ، ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما وإليه أشار بقوله (قلنا لا) أي لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة

المنع من الترك أن يقدم الجواز بفصل آخر (فيتقوم بفصل عدم الحرج) في الترك ولا يلزم من ذلك اعتراف بان المراد بالجواز المتنازع في بقائه الجواز بالمعنى الأخص المباين للوجوب، بناء على أنه بقي بعد نسخ الوجوب الإذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك، وهو عين الجواز الأخص فلا يصح في إثباته الاستدلال بانه جزء الوجوب، لأن المستدل على بقائه الإذن في الفعل ★ وعدم الحرج في الترك إنما لزم من ارتفاع نقيضه وهو الحرج في الترك، واستدلت الحنيفة بأن الجواز ثبت في ضمن الوجوب وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما

للجنس فقد خالفه الإمام وقال: انهما معلولان لعلة واحدة، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية ويحتمل أن يكون المراد أنا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص، وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص، وهو الجواز لأنهما حكمان شرعيان، والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر، الثاني سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه لا يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس، لأن الجواز له قيدان أحدهما: الحرج على الترك. والثاني: عدم الحرج، فإذا زال الأول خلفه الثاني، وهذا الثاني استفدناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك، فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما: زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الأمر، والثاني: زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ، وهذه الماهية هي المندوب أو المباح، هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله المصنف، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقي إما الإباحة أو الندب من الأمر وناسخه لا من الأمر فقط، فينبغي أن تكون الدعوى بهذه الصيغة، وهذا الكلام هو الذي سبق الوعيد بذكره. قال صاحب الحاصل: وفي هذه المسألة بحث دقيق ولعله يشير إلى شيء من هذا أو إلى مقالة ابن سينا السابقة فإنها غير مذكورة في المحصول ولا في مختصراته، وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص، هل يبقى العموم من ذلك ما إذا وجد المنافي للفرض دون النفل، ويندرج فيه صور كثير كالأحرام قبل الزوال بالظهر، ومن ذلك ما أشار إليه الغزالي في الوسيط، وهو ما إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فرده فإن الحوالة تبطل على الأصح، ولكن هل للمحتال قبضه للمالك فيه خلاف وجه أجاز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ والمنافي ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز، وهذه المسألة قد أشار إليها الآمدي وابن الحاجب بقولها المباح ليس بجنس للواجب. قال (المسألة السابعة - الواجب به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب

في ضمنه، أقول لا نسلم إذا كان المتضمن الكل، وما في ضمنه الجزء (المسألة

لا يجُوز تركهُ قالَ الكَعبيُّ: فعْلُ المُباحِ تركُ الحرَامِ وهُوَ واجبٌ قُلْنا لا بَلْ بهِ يحصلُ وقالتِ الفُقهاء: يَجبُ الصَّومُ على الحائض والمَريض وَالمُسافرِ لأنَّهمْ شَهدوا الشَّهرَ وهُوَ موجبٌ وأيْضاً عَليْهمُ القَضاء بقَدْرِه قُلنا: العُذْرُ مانعٌ والقَضاء يتَوقَّفُ على السبَّب لا الوُجوب وإلاَّ لمَا وَجَبَ قَضاءُ الظُّهْر على منْ قامَ

السادسة) فان الجمهور (الواجب لا يجوز تركه) إذ من لوازم الوجوب المنع مع الترك، فلا يجتمع معه جواز الترك (قال الكعبي) قد يجوز تركه إذ (فعل المباح ترك الحرام) لأن فاعل المباح عند تلبسه به تارك للحرام، فإن سكوته ترك القتل وسكونه ترك القتل (وهو) أي ترك الحرام (واجب) فظهر أن المباح الجائز الترك واجب، فينعكس إلى قولنا بعض الواجب هو المباح الذي يجوز تركه (قلنا: لا) أي لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام إذا أريد بالجمل هذا المعنى (بل) فعل المباح شيء (به يحصل) ترك الحرام، وإن أريد أنه يحصل به ذلك فمسلم وحينئذ يصير معنى الكبرى، وما يحصل به ترك الحرام واجب وهو ممنوع إلا لا يلزم من وجوب الشيء وجوب المعين الذي يحصل الواجب به، إذا أمكن حصوله بغيره، وهنا كذلك لإمكان ترك الحرام بفعل غير المباح، وأيضاً الدعوى والدليل في مصادمة الإجماع فلا ع لى للإجماع على جعل المباح والواجب قسمين متباينين، وأن الأول جائز الترك دون الثاني، وها هنا اعترضات. الأول أن المنافاة إنما تتم أن لو لم يكن لشيء واحد جهتان، وها هنا كذلك لأن المباح له حقيقة الذات وجهة حصول ترك الحرام به فيتأتى جواز الترك وامتناعه بالاعتبارين. الجواب أن الحقيقة الثابتة لا تصلح أن تكون من الجهات التي يصير به ممتنع الترك واجباً كما عرف، الثاني: وهو المنقول عن الخنجي أن مراد الكعبي كون المباح واجباً مخيراً وهو لازم، إذ هو فرد من أفراد الواجب الذي هو ما يحصل به ترك الحرام، الجواب أن المخير يجب أن يكون واحداً من أمور معينة فإن قيل يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أو مندباً أو مباحاً، قلنا لا بد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل

جَميعَ الوقْت) أقول قد عزمت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين أحدهما: الكعبي وأتباعه والثانية: الفقهاء، فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب كونه جائز الترك، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب. (قوله: قلنا لا) أي لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل: لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام، وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب، ففعل المباح أخص من ترك الحرام والأخص غير الأعم فلا يكون المباح ترك الحرام، بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل

كالصوم والاعتاق مثلاً، إذ لا يكفي مجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة، ولو سلم فالنزاع في جواز ترك الواجب عن أصله، ولا نزاع في جواز ترك كل من أفراد المخير إلى بدل. الثالث، أن تأويل الإجماع بذات الفعل من غير نظر إلى استلزامه ترك الحرام واجب جمعاً بين الأدلّة، الجواب أنه ممنوع لبطلان دليلكم (وقالت الفقهاء) بعض الواجب يجوز تركه لأنه (يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) مع أنه يجوز لهم الترك إجماعاً وإنما قلنا: الصوم واجب عليهم (لأنهم شهدوا الشهر وهو) أي شهود الشهر، (موجب) يعني أن من شهد الشهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم، والصغرى ظاهرة، وأما الكبرى فلقوله تعالى: ﴿فَمنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشّهرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] (وأيضاً) يجب (عليهم القضاء بقدره) يعني بقدر الصوم المتروك وذا يدل على وجوب الأهداء: قال الفنري: وذلك لأنه لا يجب قضاء غير الواجب كالنوافل فلو لم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء، ولم يبين فائدة قوله بقدره، والظاهر أنه لتحقيق كونه بدلاً عن المتروك لا المساواة في القدر مشعر بالبدلية كما في غرامة المتلفات، فإذا

---

(١) البقرة ١٨٥

والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى الكعبي ، وهكذا أجاب به الإمام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التخيير، والواجب على التخيير واجب على الجملة ، وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ، لكن تخصيص الكعبي بالمباح لا معنى له . بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب قال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب، أنه لا مخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين: أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾(١) الثاني : أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كغرامة المتلفات . والجواب عن الأول: أن شهود الشهر إنما يكون موجباً عند انتفاء الأعذار المانعة من الوجوب والعذر ههنا قائم، فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثاني: أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ، وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلا واجباً على

ثبتت بدليته وهو واجب ثبت وجوب الصوم المتروك لأن البدل الواجب إنما يكون بدل الواجب وإليه أشار الجاربردي: (قلنا) لا نسلم وجوب الصوم عليهم بالنص وإنما يتم الوجوب لولا المانع وها هنا (العذر مانع) وهو الحيض والسفر والمرض وتحقيقه أن الشيء كما لا بد في حصوله من وجود المقتضي لا بد فيه من عدم المانع أيضاً لجواز التخلف عن المقتضى لمانع مختص، ولا نسلم أن وجوب القضاء يقتضي وجوب الأداء كيف. (والقضاء يتوقف على السبب) أي سبب الوجوب (لا) على (الوجوب وإلا) أي وإن لم يكن متوقفاً على السبب على كل

---

(١) البقرة ١٨٥

من نام جميع الوقت لأنه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل، والإمام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولا وقوله: وقال الفقهاء هي عبارة صاحب الحاصل، والصواب عبارة الإمام في المحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير من الفقهاء، ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض أصلاً، وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين، إما رمضان أو شهر غيره أيهما أتى به كان هو الواجب كما في خصال الكفارة هكذا قال في المحصول والمنتخب وفيه نظر، فإن المريض أيضاً يجوز له الصوم فيكون مخيراً وإذا كان مخيراً فيكون كالمسافر إلا أن يفرض ذلك في مريض يقضي به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه فإنه يحرم عليه الصوم، قال الغزالي في المستصفى فلو صام والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه لإنه حرام ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصوبة قال:

الباب الثاني: فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه. وفيه ثلاثة فصول (الفصل الأول: في الحكم: وَهوَ الشَّرعُ دُونَ العَقْلِ لِمَا بيَّنَّا مِنْ فَسَادِ

الوجوب (لما وجب قضاء الظهر على ما نام جميع الوقت) لأن أداء الظهر لم يجب عليه فإن قلت. ما ذكر إنما يتم لو أريد بالوجوب وجوب الأداء، وأما إذا أريد نفس الوجوب فلا، إذ المانع المذكور إنما يمنع وجوب الأداء لا نفس الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة إلى النائم، وإن لم يثبت وجوب الأداء قلنا هذا مبني على عدم انفصال أحدهما عن الآخر في البدني، إذ النزاع في جواز ترك وجوب أداؤه، (الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو) ثلاثة أشياء (الحاكم والمحكوم عليه) والمحكوم (به) إذا الحكم خطاب ولا بد له ممن يصدر عنه وهو الحاكم، ومن مخاطب وهو المحكوم عليه، ومن مخاطب به وهو المحكوم به، (وفيه) أي في هذا الباب (ثلاثة فصول) إذ المناسب أن يذكر لكل منها فصلاً (الفصل الأول في الحاكم) ولا نزاع في أن من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله الخ هو الله

الحُسْن والقُبْح العَقْليَّين في كتاب المِصْباح) أقول أركان الحكم ثلاثة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به، فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها، الفصل الأول في الحاكم وهو الشرع عند الأشاعرة فلا تحسين ولا تقبيح إلا بالشرع، (واعلم أن الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته كقولنا إنقاذ الغرقى حسن، وأخذ الأموال ظلماً قبيح، وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في كونهما عقليين. كما قال المصنف في المصباح تبعاً للإمام وغيره، وإنما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب، فعندنا أنهما شرعيان، وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر للوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد،

تعالى، وإنما النزاع في الحكم بأن هذا حسن واجب الله تعالى أو قبيح حرام عنده إلى غير ذلك: (وهو) عند الأشاعرة (الشرع) أي المعرف للاحكام التكليفية وترتب التواب والعقاب على الفعل والترك: (المبني دون العقل) وعند المعتزلة قد يكون العقل وهذا مبني على اختلافهم في أنه هل للعقل قبل ورود الشرع حكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى حتى يحكم بوجوبه أو حرمته أم لا. ولكل من الفريقين حجج وشبه ثابتة في علم الكلام، والمصنف أحال تحقيق ذلك إلى كتابه الآخر بقوله: (لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح) وأشهر ما ذكروا في بطلانهما وجهان: الأول أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته وجهاته حتى يحكم العقل قبل الشرع بحسنه أو قبحه بناء على تحقق ما به الحسن والقبح، لأنهما لو كانا لغير الطلب أي أمر الشارع ونهيه من أحد الأمور المذكورة لزم أن يكون الطلب لنفس الطلب، واللازم باطل، أما الملازمة فلتوقفه حينئذ على ذلك الغير، وما للشيء بالذات لا يتوقف على الغير، وأما بطلان اللازم فلأن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على غيره لاستلزامه مطلوباً عقلاً، فإذا حصل الطلب تعلق بنفسه

وإنما الشرائع مؤكدة الحكم للعقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار، فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا، فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك، وقد أحال المصنف إبطال مذهبهم على ما قرره في كتاب المصباح، فإن اللائق بذلك هو أصول الدين، وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح. بيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادراً على الترك فهو

المطلب. ويليه بحث إذ لا نسلم أن تعلق الطلب لا يتوقف على غير الطلب، وكونه مستلزماً لمطلوب عقلاً لا ينتهض على ذلك لأن معنى استلزامه للمطلوب عقلاً أنه نسبة لا وجود لها بدون المنسبين فهذا إنما يدل على توقفه على المطلوب على عدم توقف عليه، وأيضاً توقف تعلق الطلب على ذات الفعل المطلوب أمر ضروري ونفيه مكابرة، الثاني أن فعل العبد اضطراري فلا حسن فيه ولا قبح وفاقا، أما عندنا فلأن العقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار فيه، وأما عندكم فلأن الحسن والقبيح قسمان من فعل التمكن منه العالم، وإما أنه اضطراري فلأنه إن كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فظاهر، وإن كان جائز الطرفين فإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر مرة دون أخرى مع تساوي الحالتين فهو اتفاق غير موصوف بالحسن والقبح عقلاً كالأضطراري، وإن افتقر فمع المرجح إن لزم فاضطراري وإلا احتاج إلى مرجع آخر ولزم التسلسل، واعترض عليه المعتزلة بوجوه: الأول: أنه تشكيك في الضروري للتفرقة للضرورية بين حركتي الأخذ والرعشة، الثاني النقض بفعل الباري، الثالث لزوم أن لا يكلف بالفعل أصلاً لعدم وقوع التكليف لغير المختار فلا حسن ولا قبح شرعاً، الرابع إن يختار الحاجة إلى مرجح وهو المختار. ويلزم

الاضطراري، وإن كان قادراً على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفاً على المرجح فهو الإتفاق، وإن كان موقوفاً على المرجح فذلك المرجح، إن كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطرارياً، وإن كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقياً وإن كان لمرجح، فإن كان من العبد لزم التسلسل، وإن كان من الله تعالى لزوم أن كونه اضطرارياً فثبت أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق، وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا

الفعل حينئذ بالاختيار، ولا نسلم اضطراريته إذ استواء الطرفين في المختار بالنظر إلى القدرة فوجب أحدهما بالنظر إلى الإرادة لا ينافيه، وأجيب على الأول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها وهو المعتبر في الاختياري، وعن الثاني بأن مرجح فاعليته تعالى تعلق إرادته بحدوث الفعل في وقته فيلزم الفعل معه فيه، ولا يكون اضطرارياً لصدوره عن الإرادة وتعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح لأن علة الحاجة الحدوث ولو سلم فمرجحه ذات الله تعالى، وعن الثالث بأن وجود الإرادة ومقدورية الفعل كاف في الشرعي، وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته بقبح التكليف عقلاً لما كلف، وعن الرابع بأن ما وجب به الفعل إن كان اختيار العبد وهو من الله تعالى ابتداء أو بالإرادة لم يكنْ العبد مستقلاً به فيقبح التكليف عندكم كما إذا كان الموجد هو الله تعالى، ولا خفاء أن هذا إنما يتم إلزاماً على المعتزلة لا تحقيقاً لأن لزوم فعل الباري تعالى تعلق الإرادة القديمة لما لم يناف كونه اختيارياً إلى مرجح من الله هو سبب لسبب الفعل، وهذا لا يخرج اختيار العبد عن كونه سبباً، واحتجت المعتزلة بأن حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار معلوم بالعقل بديهة للمتشرّعين وغيرهم وبأنهما لو كانا بحسب الشرع لا العقل لحسن من الله إظهار المعجزة على المتنبي لأن الحسن حينئذ يكون بفعله أو حكمه وبأنه يلزم أن لا يقبح التثليث، ونسبة الزوجية بل أنواع الكفر قبل السمع، والجواب عن الأول منع بداهتها بالمعنى المتنازع فيه الذى مر في تفسيرهما، وعن الثانى بأنه يجوز أن

قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية، وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات قال: (فرعان على التنزّل، (الأول) شكرُ المُنعمِ ليس بواجب عقلا إذ لا تعذيب قبْلَ الشّرع لقوْلهِ تعالى: ﴿ومَاكُنّا مَعذّبِينَ حتىّ نبْعَثَ رَسُولا﴾[1]. ولأنّه لووَجبَ لوجب إمّا لفائدة المشْكور وهُو مُنزّهٌ أوْ للشّاكر في الدُّنْيا وإنّه مشقة بلا حظ أوْ في الآخرة وَلا

يقبح لمدرك آخر إذ لا يلزم انتفاء المدلول من انتفاء دليل معين، وعن الثالث التزم عدم القبح بمعنى المنع من قبل الله تعالى، وإن أريد معنًى آخر فلا يضرنا، (فرعان على التنزل) أى هاتان مسألتان يبحث عنهما الأشاعرة بعد تسليم الحسن والقبيح العقليين مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلا، ولم يكن للأشياء حكم قبل الشرع، فمعنى النزول التكلم فيها بعد تسليم أصلهم الفرع (الأولى شكر المنعم) وقد عرفت معنى الشكر والمراد بالمنعم المنعم الحقيقي يعنى شكر البارى تعالى عند الأشاعرة واجب شرعا و(ليس بواجب عقلا) فلا إثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبى، خلافاً للمعتزلة واستدل على ذلك بوجهين الأول ما أشار إليه قوله (إذ لا تعذيب قبل الشرع) أى لو وجب عقلا قبل البعثة لعذب الله تاركه والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿وما كُنّا مُعَذِبين حَتَى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] أى نبيا مرسلا الى الخلق لأنه حقيقة عرفية فيه نفى التعذيب الى زمان البعثة فهو منفي قبلها، واما الملازمة فلأن التعذيب على الترك من لوازم الواجب، قال المراغي لا نسلم أنه من لوازمه لجواز العفو، والوجه أن يقال وقوع العذاب وإن لم يكن من لوازمه لكن عدم الأمن من وقوعه لازم ضرورة جواز العقاب، وهذا منتف لورود الآية بعدم وقوعه فكذا ملزومه، أقول لا نسلم أن عدم الأمن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقاً بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر، وقيل إن الملازمة إلزامية لإيجابهم الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية، وقال بعضهم يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل لأن جواز العفو

---

(١) سورة الاسراء ١٥

اسْتِقلالَ للعَقْل بَها . قيلَ يَدْفعُ ظنَّ الضَّرر الآجِلِ قلنا قدْ يتَضمَّنه لأنه تصرَفٌ في ملك الغيْر بغيْر إذنه وكالإستهزْاءِ لحقارة الدنْيا بالقِياسِ إلى كبْريائِه ولأنه

لا ينافيه، قال الفنري الملازمة حينئذ مسلمة لكن نفي التالي ممنوع، إذ الآية تدل على نفيْ وقوع العذاب لا على نفي جوازه أقول يمكن دفعه بأن معنى الآية إنما ليس من شأننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة إذ مثل هذا التركيب من مظان الإستعمال في هذا المعنى كما في قوله تعالى ﴿وما كنّا ظالمين(1) وما كنا بينهما لاعبين﴾ (2) ولو أريد الوقوع لقيل وما نعذب كما ذكر أهل السنة في مثل لا تراني ولست بمرأى، يؤكده ما ذكره الزمخشري في الكشاف، أن معناه ما صح منا صحة تدعو إليها الحكمة أن تعذب قوما إلا بعد أن نبعث إليهم رسولا فنلزمهم الحجة، وأما الاستدلال بالآية على نفي جواز التعذيب بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال وهو باطل للزوم خلاف أخبار الله فمغالطة حلها بمنع الملازمة وإنما يكون لو لم يمتنع بالغير لجواز لزوم المجال بناء على هذا الامتناع، وأوّل البعض الآية بأن المعنى وما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه، وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو من إطلاق الجزئي لإرادة الكلي، أو حتى نبعث رسولا باطنا وهو العقل، أو ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل إليها إلا التوقيف، ولا خفاء أن كل ذلك خلاف الظاهر: قال الفنري المراد من العذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوي بدلالة السياق، والواجب هو الذى يترتب عليه العذاب الأخروي فأين أحدهما من الآخر: أقول يمكن دفعه بان الآية لما دلت على أنه لا يليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الإيمان والشكر قال تنبيههم بإرسال الرسول فدلالتها على أن لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركهما قبل ذلك أولى، والوجه الثانى ما أشار إليه قوله (ولأنه) أى شكر المنعم (لو وجب) عقلا (لوجب) إما لا لفائدة وهو

---

(1) الشعراء ٢٠٩

(2) سورة الدخان ـ ٣٨

رُبَّما لا يَقعُ لائقاً قيلَ: يَنْتقضُ بالوجُوب الشّرعيّ قُلنا إيجابُ الشرع لا يَستَدْعي

عبث، أو لفائدة فهو حينئذ (إما لفائدة المشكور) وهو الله تعالى وهو باطل للزوم احتياجه تعالى إليها واستكماله بها (وهو منزه) عن ذلك (أو) لفائدة (للشاكر) أي العبد إما (في الدنيا) وهو باطل أيضاً لأن من الشكر في الدنيا فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية (وإنه مشقة) وتعب ناجز (بلاحظ) للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون فيه فائدة دنيوية (أو في الآخرة) وهو كذلك لأن أمور الآخرة من الغيوب المبطنة (ولا استقلال للعقل بها) واعترض على هذا و(قيل) أنا نختار أن الفائدة للعبد بتركه، ولا شك أنه من أعظم الفوائد لا يقال هذا إنما يتم أن لو خطر هذا الاحتمال بالبال لأنا نقول الغالب خطورها هذا الاحتمال على بال كل عاقل فإنه إذا تصور ما عليه من النعم الجسام التي لا تحصى حيناً فحيناً علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكرَ ويعاقبه على تركه، (قلنا) في الجواب عن الاعتراض بأنا لا نسلم أن الغالب ذلك كيف وعدمه معلوم في أكثر الناس، ولو سلم فمعارض بخوف العقاب على الشكر، لأن الشكر (قد يتضمنه) أى ضرر الآجل (لأنه) أى الشكر (تصرف في ملك الغير بغير إذنه) فإنما يتصرف فيه العبد من نفسه، وغيرها ملك الله تعالى، والتصرف في ملك الغير بدون إذنه بما يؤدى الى استحقاق العقاب، (و) لأنه (كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه) وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك شرقاً وغرباً ويعم العباد وهباً فتصدق عليه بلقمة خبز يطفق بذكرها في المجامع والمحافل ويشكره عليها فإنه يعد استهزاء منه بالملك فكذا هذا، بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه الملك مما انعم الله تعالى به على العبد بالنسبة الى الله تعالى حقير، (ولأنه) أى الشكر (بما لا يقع لائقا) أى على النسق اللائق والطريق المرضى لله تعالى فيستحق العقاب بسببه فإن قلت المواظبة على الخدمة أنجى وأسلم من الاعتراض عنها فاحتمالات مرجوحة، قلنا لا نسلم ذلك هناك بل ذاك إنما هو بالنسبة الى من تسره الخدمة ويسؤه الإعراض، قوله

فائدةٌ] أقول لما أبطل الأصحاب قاعدة التحسين والتقبيح العقلين لزم من أبطالها إبطال وجوب شكر المنعم عقلا، وإبطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة. قال في المحصول لكن جرت عادة الأصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما، وحاصله يرجع إلى تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقليين بإخراج بعض أفرادها لمانع، كما وقع ذلك في القواعد السمعية، وقوله على التنزيل أي على الافتراض، وسمى بذلك لأن فيه تكلف الانتقال من مذهبنا الحق الذي هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض، (واعلم) أن المصنف قد أقام الدليل على إبطال حكم العقل في الفرع الأول، وأما الفرع الثاني فإنه أبطل أدلته فقط كما ستراه، ولا يلزم من إبطال الدليل المعين إبطال المدلول، (الفرع الأول) أن شكر المنعم لا يجب عقلا خلافاً للمعتزلة والإمام فخر الدين في بعض كتبه الكلامية، وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستخبثات العقلية، والإتيان بالمستحسنات العقلية، والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى، والدليل على عدم الوجوب النقل والعقل، أما النقل فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ومَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتَى نَبْعَثَ رَسولاً﴾[1] فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها، لأن الواجب هو الذي يصح أن يعاقب تاركه، وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً، فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو، قلنا المنفى هو صحة التعذيب لأن قولنا ما كان لزيد أن يفعل

(قيل) نقض إجمالي للدليل المذكور، وهو أن يقال دليلكم (ينتقض بالوجوب الشرعي) يعني لو صح دليلكم لجميع المقدمات لزم أن لا يجب شكر المنعم شرعاً، بأن يقال لو وجب لوجب إما لفائدة أو لا لفائدة، والتالي عبث، وعلى الأول هي عائدة الى الله، أو الى العبد إلخ (قلنا) لا نسلم أنه لو وجبت لوجب

---

(١) الاسراء ١٥

كذا فيه إشعار بذلك، وأيضاً فان الخصم يقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة فألزمناه به، وعلى هذا فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب إلزامية، وعلى الأول حقيقة وبرهانية، ولك أن تقول هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً لأنها نفت التعذيب قبل التوبة لا في شكر المنعم فقط، وهو خلاف المقصود، لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل، وللمعتزلة أيضاً هنا اعتراضات ضعيفة، كقولهم يحتمل أن يكون المنفى هو مباشرة التعذيب فانه مدلول، وما كنا، أو المنفى وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقاً، فقد يتأخر للقيامة، أو الرسول هو العقل، وأما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة لأنه عبث، والعقل لا يوجب العبث، ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك، فإذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب، ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة لأن تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة إلى المشكور وهو الباري سبحانه وتعالى، لأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة والباري تعالى منزه عن ذلك، ولا إلى الشاكر في الدنيا لأن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه، ولا في الآخرة أيضاً لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو معرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام الإمام ولا أتباعه ولقائل أن يقول لا نسلم انحصار القسمة في عود الفائدة إلى الشاكر والمشكور بل لا بد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً سلمنا

لفائدة كيف و (إيجاب الشرع) حكما (لا يستدعي فائدة) بناء على أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بالأغراض، وما قيل من أن الفعل لا الغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع بأنه إن أريد بالبعث الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشيء على نفسه، وإن أريد غيره فلا بد من بيانه ليتكلم عليه، وعلى أصل الجواب نظر، لأن أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا

قال الآمدي في الأحكام فقد تكون الفائدة راجحة إلى الشاكر في الدنيا، وكون الشكر مشقة لا ينفى حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر، بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لشيء من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً في حصوله، وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً، ويكون دفعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتألمة: (قوله: قيل يدفع ظن ضرر الأجل). هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه. قالوا: بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين، فإنه يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول إن أتيت به سلمت من العقوبة، وإن تركته فقد يكون أوجبه علي فيعاقبني عليه فيكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة، وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لأن الظن هو الغالب ولا غالب إنما الحاصل هو العقوبة، وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لأن الظن هو الغالب. ولا غالب إنما الحاصل هو الاحتمال فقط، ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة. فيقال الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر والمظنون واجب، فالإتيان بالشكر واجب والواجب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضاً، فيكون الخوف حاصلا على فعله كما أنه حاصل على تركه، وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى، فإن لم يثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل، وإنما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه: أحدها أن الشاكر ملك المشكور فإقدامه على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله

وإحساناً، لا إيجابا كما هو عند المعتزلة كما سيجيء في القياس، فالأولى أن يقال لم لا يجوز أن يكون لفائدة ترجع الى العبد في الآخرة، وهو أخبر الشارع عنها، واستدلت المعتزلة بوجهين، أحدهما أن وجوب شكر المنعم تقضي به البديهة، فما ذكر في نفسه تشكيك في الضروري، والجواب أنه لا يسلم ذلك بل ذلك بالنسبة

تعالى لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً، ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائن ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك، لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي. والثالث أنه ربما لا يهتدي إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على وجه غير لائق ونسق غير موافق: (قوله: قيل ينتقض بالوجوب الشرعي) يعني أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضي أن الشكر يستحيل إيجابه شرعاً، فإنه يقال إن الله تعالى لو أوجبه إما لفائدة، أو لا لفائدة إلى آخر التقسيم، لكنه يجب إجماعاً فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا، والجواب أن مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض، فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا، وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل. هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي مواضع أخرى لكنَّه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرح أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحساناً، وهذا يقتضي أن الله تعالى لا يفعل إلا الحكمة، وإن كان على سبيل التفضل، وهو ينافي المذكور هنا، والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخرة، لأنا علمناها بأخبار الشارع، وهذا لا

الى منعم يسر الشكر، الثاني أن من الشكر النظر في المعرفة بالإجماع، والمعرفة واجبة عقلا، وهي لا تحصل إلا بالنظر، فالنظر واجب، فالشكر في الجملة كذلك، أما وجوب المعرفة عقلا فلأنه لولاه لزم إفحام الأنبياء لأنه حينئذ يجب شرعا، فإنه لو قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدق فله أن يقول لا أنظر فيها حتى يجب على النظر، وأنه لا يجب حتى أنظر، أو يقول لا يجب على حتى يتبت الشرع ولا يتبت حتى أنظر وأنا أنظر وهذا حق لا دفع له، وهو معنى الافحام، والجواب إما أولا فلأنه مشترك الإلزام لأن وجوب النظر مع كونه عقليا عندكم متوقف على مقدمات نظرية، وهى أن النظرية مفيد للعلم

يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم «فائدة» قال الآمدي هذه المسألة ظنية لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم قال: (الفرع الثاني - الأفْعال الإخْتياريَّةُ قبْلَ البعْثة مُباحةٌ عنْدَ البَصْريَّة وبعض الفُقهاء مُحرمَّةٌ عنْدَ البَغْداديَّة وبَعْض الإماميَّة وابن أبي هُرَيْرَة وتوقَّفَ الشيْخُ والصَّيْرفيُّ، وفسَّرَهُ الإمامُ بعَدَم

مطلقا، وفي الإلهيات خاصة، وأن المعرفة واجبة، وأن النظر طريق إليها، وأن لا طريق سواه، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والكل مما لا يثبت إلا بأنظار دقيقة لاختلاف العقلاء فيها، وإن كان كذلك فللمكلف أن يقول لا يجب علي النظر ما لم أنظر، ولا أنظر ما لم يجب، أو لا يجب ما يحكم العقل بوجوبه، ولا يحكم ما لم يجب، وأما ثانيا فالحل وهو ما قيل قوله لا أنظر حتى يجب غير صحيح إذ النظر لا يتوقف على وجوبه وهو ضعيف، لأن معنى الافحام أن لا يمكن إلزام النظر إلا بعد الوجوب، وقد تحقق لأنه يقول لا أنظر ما يجب، وإن جاز النظر بدون الوجوب بل الحق في حله أن يقال إن قوله لا يجب النظر ما لم أنظر أو ما لم لا يثبت الشرع فاسد، لأن النظر إنما يكون للعلم بالشيء وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه في نفس الأمر، فالجواب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عنده أو لم يثبت من غير توقف على العلم به، بل الأمر بالعكس، وبعضهم اعترض على هذا بأنه يلزم من ذلك تكليف الغافل وأجاب بأنه جائز في هذه الصورة للضرورة، وأبطاله المحقق بأنه ليس من تكليف الغافل لأن معناه أن يفهم الخطاب وها هنا قد فهمه، وإن لم يصدق به ولم يعلمه أنه مكلف (الفرع الثاني) الفعل إما اضطراري أو اختياري، والأول مقطوع الجواز قبل البعثة أى لا حرج في فعله وعيوبه ما لا يكون تركه مقدوراً كالتنفس مثلا. قال الفنرى إلا عند من يجوز التكليف بالمحال. أقول إن أراد أن عنده أنه كان من الجائز أن لا يجوز مع أن الواقع الجواز فمستقيم، وإن أراد ثبوت الحظر ففيه نظر لوقوع التكليف بالمحال، حينئذ وهو باطل اتفاقاً، والثاني أي (الأفعال الاختيارية) للعباد (قبل البعثة) وورود الشرع (مباحة عند

الْحكمِ ، وَالأولى أن يفسَّرَ بعَدَمِ العِلْمِ، لأنَّ الْحكْمَ قَديم عنْدَهُ، وَلا يتوَقَّف تَعلُقه على البعثْةِ لتَجويزه التكليف بالْمحالِ) أقول هذا هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله فرعان من التنزل، وحاصله أن الأفعال الصادرة

البصرية) أي معتزلة البصرة (وبعض الفقهاء) الحنفية والشافعية (محرمة عند البغدادية) أى معتزلة بغداد. (وبعض الإمامية) من الشيعة (و) أبي علي (ابن أبي هريرة) من الشافعية (وتوقف الشيخ) أبو الحسن الأشعري (و) أبو بكر (الصيرفى وفسرة) أي توقفهما (الإمام بعد الحكم) واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاه من السمع، فحيث لا شرع لا حكم، وقال صاحب الحاصل هو الحق، قال الشارحون وفيه نظر من وجوه الأول أنه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم، الثاني أن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير التنزل وتسليم قاعدة الحسن والقبح عقلا، وإليه أشار الخنجي، الثالث ما ذكر الفنري من أنه ينافي ما ذكر في المحصول المراد بالتوقف أن لا نعلم أن الحكم هو الخطر أو الإباحة، الرابع ما قال المصنف (والأولى أن يفسر) أي التوقف (بعدم العلم) أي بأنا لا ندري أن هناك حكماً أي تعلقه أولا، وإن كان فلا ندري، أوإباحة أولا، إذ هذا التفسير موافق لمذهب الشيخ وذلك. (لأن الحكم قديم عنده) فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة، فيلزم حدوثه، أقول الجواب عن الأول أنه أراد عدم الحكم بثبوت حكم للقطع بأنه لا حكم أصلاً ولا يجب إرادة الشك في جميع موارد استعمال التوقف، وعن الثاني بأن ما ذكره ليس باحتجاج على المعتزلة بل بيان جهة عدم الحكم بالحكم، أو الحكم بعدم الحكم بأنه لما كان ثبوت الحكم عند الشيخ بالسمع لا غير وعلى تقدير التنزيل لم يقم عنده دليل هنا حكم بأن لا حكم بمعنى خطاب الله أو تعلقه قبل وروده أو لم يحكم بأن ثمة حكما، وعن الثالث بأنا لا نسلم المنافاة بل عدم العلم بالحكم لازم للعلم بعدمه، ومقتض لعدم الحكم بثبوته، وعند الرابع بما قيل

من الشخص قبل بعثة الرسول إن كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب أنها غير ممنوع منها قطعاً، قال في المحصول إلا إذا جوزنا التكليف مما لا يطاق، وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر، فسيأتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الإباحة والإباحة حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع والفرض عدم وروده، وأما الأفعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أي من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب، ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الإمامية وأبى علي ابن أبي هريرة من الشافعية، وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية إلى أنها على الوقف، واختاره الامام فخر الدين وأتباعه، فإن قيل سيأتي في آخر الكتاب أن الأصل في المنافع الإباحة على الصحيح، قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بادلة سمعية، ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة، وقد حرره الآمدي في الأحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم في الأفعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح، فإن اقتضى ذلك

لم لا يجوز أن يراد بعدم الحكم عدم تعلقه كما في قولهم حصل الحل بعدما لم يكن بناء على أنه لو تعلق قبل البعثة بافعالهم لكلفوا مع عدم شعورهم فيثابون ويعاقبون على الفعل، أو الترك مع غفلتهم عن ذلك وهو تكليف بالمحال، والمصنف دفع هذا بقوله. (ولا يتوقف تعلقه (أي الحكم على البعثة) أي لا نسلم أن تعلق الحكم موقوف على البعثة وغايته أنه لولا ذلك لزم تكليف ما لا يطلق ولا ضير فيه (لتجويزه) أي الشيخ (التكليف بالمحال) أقول اللازم وقوعه هو باطل بالإتفاق والنزاع في الجواز وقال الخنجي فيه نظر إما أولا فلأن التعليق يتوقف عليها لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ [1] الآية وإما ثانياً فلأنه كلام على السند، أجاب الفنري عن الأول بأن عدم التوقف على البعثة إلزامي

---

(١) الاسراء ١٥

انقسمت إلى الأحكام الخمسة لأن ما يقضي العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح، وإن ترجح نظر إن لحق تاركه الذم فهو الواجب، وإلا فهو المندوب، وما يقضي العقل بقبحه إن لحق فاعله الذم فهو الحرام، وإلا فهو المكروه، (قوله وفسره الإمام) أي فسر الإمام فخر الدين هذا التوقف الذي ذهب إليه الشيخ (بعدم الحكم أي لا حكم في الأفعال الاختيارية قبل الشرع، فبحث المصنف معه في هذا، فقال الأولى أن يفسر بعد العلم بالحكم أي لها، ولكن لا تعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لأن الحكم قديم عند الأشعري ثابت قبل وجود الخلق، فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة، والضمير في قوله عنده يعود إلى الأشعري، وفي بعض الشروح أنه عائد إلى الامام وهو مردود، لأن تفسير القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائلة لا قاعدة مفسرة، ثم إن المصنف استشعر سؤالا على هذا البحث فأجاب عنه، وتقرير السؤال يقال تعلق الحكم بالأفعال الإختيارية حادث، فيجوز أن يكون مراد الإمام بعد الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في أول الكتاب في قولنا، حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه، والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعري لجواز التعلق قبل الشرع، وإن لم يعلم المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالمحال، وهو جائز على رأيه كما سيأتي هذا حاصل كلام المصنف فأما قوله: وفسره الإمام بعد الحكم فممنوع، فإن عبارته في أول هذه المسألة ثم هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم، وتارة بأنا لا ندري هل هناك حكم أم لا، وإن كان هناك

على مذهب الشيخ، فلا يندفع بإقامة دليل على خلافه، أقول فيه نظر لأن تسليمه عدم توقُّف الحكم عليها يستلزم أن لا يتوقف عليها تعلقه عنده، وكذا تجويزه التكلف بالمحال لا يستلزمه أيضاً كما عرفت، بل الجواب أن هذا الدليل مع أنه إلزامي على المعتزلة كما قيل لا يدل إلا على عدم تعلق الوجوب والحرمة كالإباحة مثلا، وبهذا خرج الجواب عما قيل لو تعلق قبلها لكفوا مع عدم

حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر، هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شيء من هذه الإحتمالات التي نقلها، ثم إنه في آخر المسألة اختار تفسيره بعدم العلم. فقال: وعن الأخير أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة، هذا لفظ الإمام في المحصول بحروفه، وذكر مثله أيضاً في المنتخب ولعل الذي أوقع المصنف في هذا اللغط، هو صاحب الحاصل فإنه قال في اختصاره للمحصول ثم التوقف مرة يفسر بأنا لا ندري الحكم ومرة بعد الحكم وهو الحق، هذه عبارته، وأما قوله والأولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهمة للمراد لأنها تحتمل ثلاثة أمور؛ أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا الثاني أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه. الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن نعلم تعلقه بفعل المكلف، فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به، أو بتعينه، أو بتعلقه فأما الأول: **فلا يصح إرادته**. وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذي استشعره، فأجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله أن الذي حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة هي أحسن من عبارته، وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ، فضعيف لأنه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعلق سابقاً على البعثة، لأنه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجباً عنده وهو باطل، بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى: ﴿وما كنّا مُعَذبِينَ﴾ (١) الآية ثم إن هذا من باب تكليف

شعورهم، الخ والجواب عن الثاني بأنه يمكن تقرير كلامه بأن يقال المراد بعدم الحكم أما عدم نفسه وهو باطل لما ذكر، أو عدم تعلقه وهو كذلك، لانه لو كان لكان اللزوم التكليف بالمحال، على تقدير التعلق لانتفاء مانع آخر هو جائز عنده، فعلى هذا يكون قوله ولا يتوقف الخ إبطال لأحد شقي ترديد المراد لا كلام على السند، إلا أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون عدم التعلق لانتفاء ما

(١) الاسراء ١٥

المحال لا من التكليف بالمحال، وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل قال: (احتَجَّ الأوَّلون بأنَّها انْتفاعٌ خال عَنْ أمـارةِ المَفْسدَةِ وَمَضرَّة المالك فتُباحُ كالاسْتظلالِ بجِدَارِ الغَيرِ والاقْتِباسِ منْ نارهِ، وأيْضاً المآكلُ اللّذيدةُ خُلِقَتْ

يوجبه قبل البعثة (احتج الاولون) أي بعض الفقهاء والبصرية المبيحون قبل البعثة (بأنها) أي الأفعال الاختيارية كشرب الماء مثلا (انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره) والنظر في مرآته بغير إذنه (وأيضاً) احتجوا بوجه آخر وهو أن يقال (المآكل اللذيذة) التي خلقها الله تعالى لا بد وأن تكون (خلقت لغرضنا) أي لغرض عائد إلينا لأنه لو لم تكن كذلك لكانت لا لغرض او لغرض عائد إليه وكل منها باطل (لامتناع العبث واستغنائه) عن غرض يستكمل به والأ ولان يستلزمان الأخيرين فامتنعا بامتناعها فتعين الأول، وهو أن يكون لغرضنا، وحينئذ خلقها إما للاضرار، أو النفع (وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو) أي النفع (إما) دنيوي وهو (التلذذ أو الاغتذاء أو) ديني علمي وهو (الإستدلال) بتشهي طعومها على كمال قدرة الصانع. تعالى (ولا يحصل) شيء من المذكورات (إلا بالتناول) فيكون التناول مباحاً بل محتاجاً إليه، أما الاول فظاهر، وإما الثاني فلأنه إنما يستحق الثواب أن لو دعت النفس إليها، وذلك بعد التنازل، وأما الثالث فلأن الاستدلال إنما يمكن بعد معرفتها وهي موقوفه على التنازل فعلم أن الغرض موقوف على التنازل، وتحصيل الغرض ماذون فيه، فكذا ما توقف عليه وأدنى درجات الإذن الإباحة، (واجيب عن الاول بمنع الاصل) أي لا نسلم أن الحكم أى الإباحة ثابتة في المقيس عليه، وهو الاستظلال المذكور ونحوه، إن أريد بالإباحة العقلية كيف وثبوتها فرد من أفراد المتنازع فيه، وإن أريد الشرعية فمسلم ولا يلزم المطلوب، (و) أجيب أيضاً بمنع (عليه الأوصاف) لو سلم ثبوت الحكم المتنازع فيه في الأصل، لكن لا نسلم أن الامتناع الخالي عن أمارة المفسدة ومضرة المالك سبب وعلة للإباحة، ولما كان

لِغَرضنا لامْتناعِ العَبَثِ وَاسْتِغنائهِ وَلَيْسَ للإضْرَارِ اتِّفاقاً فهوَ للنفـع وهُوَ إمَّا التلذُّذ، أوْ الإغْتذاء، أوْ الإجْتنابُ معَ المَيْل أو الاسْتدلالُ، وَلا يحـصـل إلاَّ بالتفاوُل وأجيبَ عـن الأوَّلِ بِمَنْـعِ الأصْـلِ، وَعَلَيـهِ الأوصـاف والدَّورانُ ضعيفٌ، وَعنِ الثَّاني أنَّ أفعالهُ لا تعلَّل بالغَرَضِ. وإنْ سُلِّمَ فالحصْر ممْنوع وقالَ

هنا مظنة أن يقال الحكم وهو الإباحة دائر مع تلك الأوصاف وجوداً وعدما لأنه كلما وجد شيء شأنه كذلك وجدت الإباحة، وكلما انتفى انتفت، والدوران يدل عليه على المدار للدائر دفعه بقوله (والدوران ضعيف) وبتقدير دلالته عن العلية لا نسلم دلالته عليها في العقليات كما سنحققه، وقد يستدل على بطلان قول المبيحين بأنه إن أريد الإباحة أي لا حكم يخرج في الفعل والترك فمسلم، وإن أريد ثبوت خطاب الشرع بذلك فلا شرع، وإن أريد حكم العقل لم يستقم إذ النزاع في الأفعال الإختيارية التي لا حكم للعقل فيها بحسن أو قبح في حكم الشارع، فان قلت ظاهر عبارة المصنف أعم، قلنا نعم، ولكن المراد ما ذكر لما اشتهر بين القوم من أن المعتزلة قسموا الإختيارية الى ما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح في حكم الشارع، والى ما له حكم بأحدهما، وأنهم تشعبوا في الأول الى ثلاثة مذاهب الإباحة والحظر والوقف، عنها، وقسموا الثاني الى الأقسام الخمسة من واجب ومندوب وحرام ومكروه ومباح بناء على أنه لو اشتمل على مصلحة فأما فعله فمندوب أو تركه فمكروه، وإن لم يشتمل عليها أيضاً فمباح، وفي الإستدلال نظر إذ المنقول عنهم أنهم أرادوا بعدم حكم العقل في الفعل أنه لا يدرك فيه جهة حسن أو قبح، وهذا لا ينـافي أن يحكم على الإجمـالي نظراً الى الدليل، كذا ذكر الفاضل (و) أجيب (عن الثـاني) وهو قوله وأيضا المآكل الخ (أن أفعاله) أى الله تعالى (لا تعلل بالغرض) والمفهوم من كلام الجاربردي أن هذا سند للمنع أي لا نسلم أن خلق المآكل لغرض كيف وفعله غير معلل، أقول هو خارج عن التوجيه، لأنه منع لما أقام الدليل عليه الخصم بقوله لامتناع العبث من غير تعرض لدليله، ولا إقـامة دليـل على خـلاف ما أقـام عليه، والفنري دفع قولهم يلزم العبث بما أسلفناه وهو لا يجدي في تـوجيه كـلام المصنف إذ

الآخرُون تصرُّفٌ بغير إذنِ المالكِ فيحْرُمُ كما في الشَّاهدِ، ورُدَّ بأَنَّ الشَّاهدَ يَتَضرَّرُ به دُون الغائب): أقول احتجت المعتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين، أحدهما أن تناول الفاكهة مثلا انتفاع خال عن إمارات المفسدة، لأن الفرض أنه كذلك، وخال عن مضرة المالك لأن مالكه هو الله تعالى، وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحاً قياساً على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير إذنه، فإنه أبيح لكونه انتفاعاً خالياً عن إمارة المفسدة ومضرة المالك، فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعندما دل

هو لا يتعرض له ويمكن جعل كلامه معارضة وتقريرها أن يقال عندنا دليل ينافي ما أثبت دليلكم، وهو أن خلق المآكل فعل الله تعالى ولا شيء من فعله بمعلل بالغرض، فخلقها لا يكون لغرض، فالمذكور كبرى الدليل المطوي صغراء، غاية ما في ذلك أنه لم يذكر دليل الكبرى لشهرته، وهو أن القادر الحكيم إذا فعل لغرض فأن لم يكن حصوله أولى به من عدمه، امتنع الفعل، وإلا لكان عبثا وسفها، وإن كان أولى به لزم الاستكمال، واعترض بجواز أولوية حصوله بالنسبة الى العبد فلا يكون عبثا أي خاليا عن الأولولية مطلقا، وأجيب بأن كونه أولى، هل يكون أولى به تعالى أم لا، فيلزم الإستكمال عن الأول، والعبث على الثاني وفيه نظر إذ لزوم العبث على الثاني ممنوع، وإنما يلزم لو لم يكن أولى بوجه. قوله (وإن سلم) يعني إذا سلم أن فعله لغرض (فالحصر) أي حصر الأغراض فيما ذكر (ممنوع) لم يجوز أن يكون لغرض آخر يرجع إلينا ولا يتوقف على فعلنا. (وقال الآخرون) أي المحرمون وهم البغدادية وغيرهم أن الأفعال الإختيارية (تصرف) في ملك الغير (بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد) هذا الاستدلال بمنع الأصل أي لا نسلم أن الحرية ثابتة في الشاهدان أريد العقلية المتنازع فيها، وإن أريد الشرعية لم يثبت المطلوب وبالفرق (بأن الشاهد) وهو العبد (يتضرر به) أي بذلك التصرف (دون الغائب) وهو الله تعالى لتعاليه عن التضرر، وحينئذ جاز كون التضرر علة

على أنها علة لها، لأن الدوران يدل على العلية، ثم إن هذه الأوصاف التي حكمنا بأنها علة للإباحة وجدناها في مسألتنا فحكمنا بإباحتها، وإنما قال عن إمارة المفسدة ولم يقل عن المفسدة لأن العبرة في القبح إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الإمارة، فأما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها، ألا ترى أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وإن سلم، دون الحائط المستقيم، وإن وقعت عليه والتمثيل باقتباس فاسد لأن الإقتباس هو أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن قطعاً. قال الجوهري القبس شعلة من نار وكذلك المقياس يقال قبست منه ناراً أقبس قبساً فاقبسني أي أعطاني منه قبساً وكذلك اقتبست منه ناراً، هذا لفظه بحروفه، فكان الصواب أن يقول والإستضاءة بناره وشبهه، ولذلك لم يذكر الإمام هذا المثال، وإنما ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه، وأما التمثيل بالاستظلال فليس مجمعاً عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه الإمام في النهاية في كتاب الصلح في الجدار لمالكين يقع فينفرد أحدهما ببناءه الدليل الثاني أن الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا إذ لو كان لا لغرض ألبتة لكان عبثاً وهو على الله تعالى محال، ولو كان لغرض راجع إليه لكان مفتقراً إليه، والباري سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء، فتعين أن يكون لغرضنا، وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء، فتعين أن يكون خلقها للنفع، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً كالتلذذ والاغتذاء، أو دينياً عملياً، كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر، أو دينياً عملياً كالاستدلال بها، أي يشتهي طعومها على كمال قدرة الله تعالى، كما قال في

الحرمة في الشاهد فلما انتفت في الغائب انتفت الحرمة «قال الأستاذ الأسفراييني من ملك بحراً لا ينزف، واتصف بغاية الجود وأخذ مملوكة قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها، ولو سلم الدليل المذكور لكن المنع عن الفعل ضرر ناجز» وكونه دفعاً لهذا الضرر يقتضي وجوبه فضلا عن الإباحة، وليس يحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير أولى

الحاصل وذلك كله لا يحصل إلا بالتناول، أما الأول والثاني والرابع: فواضح، وأما الثالث: فلأن ميل النفس إلى الشيء إنما يكون بعد تقدم إدراكه فلزم، من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها هو التناول،لأنا قررنا أن الخلق لغرض، وأن الغرض هو نفع ، وأن النفع محصور في الأربعة، وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول فينتج أن الخلق لأجل التناول، وإذا كان كذلك كان التناول مباحاً، (واعلم) أن ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد لأن الاغتذاء لا يحرم قطعه لكونه مضطراً إلى تناول ما يعذيه كما قدمناه في أول المسألة، فالصلح-للاغتذاء ليس مما نحن فيه، فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة. لا جرم أن الإمام لم يذكر هذا القسم في المحصول ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتابعه المصنف عليه. (قوله: وأجيب عن الأول) أي الجواب عن الدليل الأول، وهو القياس على الاستظلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين. أحدهما لا نسلم أن الاصل المقيس عليه وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لأنه فرد من أفراد المسألة، وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع، والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده. الثاني سلمنا إباحة الأصل المقيس عليه، لكن لا نسلم أن العلة في إباحته وهذه الأوصاف، وهو الانتفاع الخالي عن إمارة المفسدة ومضرة المالك، والقياس إنما يصح عند اشتراكهما في العلة فإن قيل: وجدنا الإباحة دائرة مع

من العكس، فأن رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزاً مقطوعاً به عند الفعل، وقد يستدل على بطلان التحريم بأنه لو ثبت حظر الأفعال وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال، وبأنه أريد بالحرمة خطاب الشرع بذلك فلا شرع، وإن أريد حكم العقل بحرمته في حكم الشارع فالمفروض أنه لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح عند الشارع، ورد الأول بأن كلامنا فيما لا حكم للعقل فيه، ولا نسلم أن الضدين بلا واسطة لا يحكم العقل بإباحة أحدهما قطعاً، والثاني بمثل[1] ما مر على الاستدلال على بطلان

---

(١) وهو أن ذلك تصرف في ملك الغير بلا إذنه . .

هذه الأوصاف وجوداً أو عدماً ،أي متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة، ومتى عدمت عدمت، فدل ذلك على أنها هي العلة، فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتي في القياس، لأن الراجح أنها لا تفيد القطع بل الظن، وفي هذا نظر لأن الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره، فقوله: بمنع الأصل أي المقيس عليه قوله وعليه الأوصاف أي وبمنع علية الأوصاف، وهي كونها علة، وقوله: والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر. قال التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستظلال وشبهه فاسد، إذ لا تصرف فيه ألبتة، ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه، قال: ثم إنه معارض بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، ولا ضرر فيه على المالك فكان حراما كنقل الحديد من موضع إلى موضع، وشبهه مما لا ضرر فيه ألبتة. (قوله وعن الثاني) أي الجواب عن الدليل الثاني وهو قولهم: إن الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا من وجهين. أحدهما. أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض، وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفي التعليل مطلقاً، ونفي التعليل بالغرض، أي لا نسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا، كما نقلناه عن المحصول في الفرع قبله أو معناه لا نسلم صحة إطلاق الغرض في حق الله تعالى، وإن كان فعله لا بد من مصلحة لنا. الثاني سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لا نسلم أن الغرض محصور في الأربعة التي ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر، ونحن ننازع فنقول: يجوز أن يكون الغرض في خلقها هو التنزه بمشاهدتها، أو الاستنشاق بروائحها، أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها، وأشكالها الغريبة، والجواب الأول فيه نظر لأن الكلام في هذين الشرعين إنما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح، ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لا المعنى، وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما، ولم يجب الإمام بشيء منها،

. . . .

وإنما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة، وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً في النفع بل قد يكون خلقها للأضرار، ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذي ذكره الإمام قال: لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذي بالتركيب مع ما يصلحه، ثم أجاب بجوابين أحدهما: منع الحصر كما تقدم، والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر أو السهو، ونحن لا نسمي فعل غير المكلف مباحاً فتخلص من هذه الأجوبة كلها، أن نقول لا نسلم أنه خلقها لغرض سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الإضرار كالسموم، سلمنا أنه النفع فلا نسلم الحصر في الأربعة، سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه، (وقوله: وقال الآخرون) يجوز فيه خانه وهو ظاهر، وكسرها لأنه قسيم قوله احتج الأولون وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات ورد هذا القياس بالفرق، وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى، وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل وأجاب الإمام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على الاستظلال والأول أحسن قال: (تنبيه ـ عدمُ الحُرْمةِ لا يوجب الإباحَة لأنّ عدَم المَنْعِ أَهمُّ من الإذْن) أقول هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لا حكم، فقالوا: هذه الأفعال إن كانت ممنوعاً منها فتكون محرمة، وإلا فتكون مباحة، ولا واسطة بين النفي والاثبات، وأجاب عنه في المحصول بوجهين: الأول: وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعد الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب. الثاني: وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعد الحكم فنقول أما قولكم إن كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمة فإنه مسلم، وأما

قول المبيحة (تنبيه) على الجواب عن سؤال تقريره أن الأفعال قبل الشرع إن كانت ممنوعة عنها كانت محرمة، وإن لم تكن كذلك فهي مباحة، وأما ما كان

قولكم إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم، لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المكلف كالنائم فإنه ليس ممنوعاً منه، ومع ذلك لا يسمى مباحاً لأن المباح هو الذي أعلم فاعله، أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه. فإذا لم يوجد هذا الإذن لا توجد الاباحة فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد، والاعم لا يستلزم الأخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الاباحة، فيصبح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله نظر لأن المراد من الإباحة في هذه الصورة هي الإباحة العقلية، وهي عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الإذن، (واعلم) أن المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية إيراده، وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين: أحدهما أنه لم يصرح باختيار الوقف. الثاني: أنه فسر الوقف بعدم العلم، ولا يرد أيضاً على الامام في الحقيقة لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً، وحاصله أنه إيراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته إليه كما تقدم

من القول بالتوقف بمعنى أن لا حكم باطل والجواب أنا نمنع الإباحة على تقدير عدم المنع والحرمة كيف و (عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع) من الفعل الذي هو عدم الحرمة (أعم من الاذن) في الفعل والترك الذي هو الإباحة فكيف يكون مستلزما لها لعدم استلزام العام للخاص، أقول يقال عليه أن عدم الحرمة مستلزم مطلق الاذن بمعنى عدم الحرج في الفعل من غير تعرض بالخصوصيات، وهو المعنى بالإباحة هنا ويمكن دفعه بأن النزاع في حكم الفعل بثبوت الإباحة عند الشارع بمعنى تعلق خطابه بفعل على سبيل دفع الحرج في الفعل أو الطرفين لا في حكمه بمجرد عدم الحرج لتحققه في فعل البهيمة، مع أنه لا يسمى مباحاً (الفصل الثاني في المحكوم عليه) لا بمعنى الخطاب المنجز بأن يؤمر بأن يأتي بالفعل في الحال، فإن الصبيان والمجانين غير مأمورين، فكيف يجوز ذلك في المعدوم وهو أسوأ حالا منهما، بل بمعنى أن الشخص الذي

لمذهب لم يختره، وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم قال: (الفصل الثاني في المحكوم عليه وفيه مسائل، الأولى ـ أنَّ المَعْدُوم يَجوزُ الحُكم عَليهِ، كما أنّا مأمورُون بحُكمِ الرسّول عليهِ الصّلاة والسّلامُ قيل: الرّسولُ (قدْ أخْبرَ أنّ منْ سيُولد فإن الله تعالى سيأمرُهُ) قُلْنا: أمرُ اللهِ تعالى في الأول معْناهُ أنَّ فُلاناً إذا وُجدَ فهُوَ مأمور بكَذا قيلَ: الأمرُ في الأزلِ ولاَ سَامِعَ ولا مأمـور عَبث بخِلافِ أمرِ الرّسولِ عَليهِ الصّلاةُ والسّلام قُلنا: مبْنيْ على القُبْح العقْليّ، وَمع هذا فلا سَفَهَ في أنْ يكونَ فِي النّفس طَلبُ التعلُّم منَ ابْنٍ سيُولدُ، أقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل

سيوجد سيتعلق الأمر القديم به ويصير مأموراً عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب، وعليه الأشاعرة دون المعتزلة، واستدل عليه بقوله: (كما أنا مأمورين بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام) يعني لو لم يجز الحكم على المعدوم لما أمرنا بحكم الرسول، واللازم باطل إجماعاً، أما الملازمة فلأنا ما كنا موجودين وقت أمره عليه السلام، ولا مانع هنا سوى ذلك عند الخصم فإن (قيل) لا نسلم أنا مأمورين حال العدم بحكم بل (الرسول قَدْ أخْبَر أنْ مَنْ سَيُولَدُ) ويصير مستعداً للخطاب (فإنْ الله تعالى سيأمُرُه) فعلى هذا يكون عليه السلام مخبراً لا أمراً (قلنا أمر الله تعالى في الأزل) أيضاً كذلك إذ (معناه أن فلاناً إذا وجد) وصار مستعداً (فهو مأمور بكذا) كما قلتم في أمر الرسول. فإذا جاز ذلك في هذا، فليجز مثله في أمر الله تعالى فإن (قيل: الأمر) لو سلم كونه بهذا المعنى فهو محال في حقه تعالى، دون الرسول عليه السلام، وذلك لأنه تعالى إما أن يخاطب به نفسه أو غيره والأول باطل إذ الخطاب (في الأزل ولا سامع) غيره (ولا مأمور عبث) فإن من يجلس في دار ويأمر بأوامر مختلفة، ويخبر باخبار متعددة من غير حضور أحد يعد لاغياً، وكذا الثاني لأنه ما كان في الأزل من يؤمر أو يخبر لينقل إلينا. (بخلاف أمر الرسول) فإن هناك وجد حينئذ من سمع منه ونقل إلينا (عليه الصلاة والسلام قلنا) ما ذكرتم من لزوم

إلى المحكوم عليه وذكر فيه أربع مسائل الأولى في جواز الحكم على المعدوم ولنقدم عليه مقدمة. فنقول: اختلفوا في معنى كونه تعالى متكلماً فقالت المعتزلة: معناه أنه خالق الكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الأفعال يوجد فيما لا يزال، وقالت الحنابلة: كلامه تعالى عبارة عن الحروف والأصوات وهي قديمة، وأنكروا كلام النفس، وقال الأشعري وأتباعه: إنه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته، بل بحسب الإضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه إلى هذه الأشياء بحسب متعلقاته فإنه إن تعلق بطلب الفعل كان أمراً، أو بطلب الترك كان نهياً، فكونه أمراً أو نهياً أوصاف لا أنواع، كما أن الجوهر في نفسه واحد وإن كان مشتملا على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه، والقبول للأعراض، إذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله بنفسه، والقبول للأعراض، إذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى، كما تقدم، وخطاب الله تعالى هو كلامه الأزلي كما بيناه لزمهم أن يقولوا: إن الأمر والنهي ثابتان في الأزل، وليس ثم مأمور ولا منهى فلذلك قالوا: المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف، وهي أحسن من قول الإمام: المعدوم يجور أن يكون مأموراً لأن الحكم أعم قال في المحصول، وليس معنى كون المعدوم مأموراً أنه يكون مأموراً حال عدمه لأنه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال، ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الأمر هذا لفظه، وذكر الآمدي نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب

العبث والسفه (مبني على) قاعدة (القبح العقلي) وقد أشرنا إلى بطلانه فيما سلف. (ومع هذا) أي مع كونه مبيناً على ما ذكر. (فلاسفة إذ أمر الله تعالى في الأزل ليس التلفظ بصيغة افعل حتى يكون بدون المخاطب عبثاً، بل هو الطلب القائم بذاته تعالى، ولا امتناع في تحققه مع عدم المأمور إذ لاسفه. (في أن

سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقديم وجوده وتهيئه لفهم الخطاب، فإذا وجدوا تهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب، قال وأنكره سائر الفرق، لنا أن الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام، مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى، اعترض الخصم على هذا الدليل فقال: إن الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى أوامره إما بالوحي، أو بالاجتهاد، وليس هو بمنشىء الأوامر من عنده فالأمر الوارد منه إخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم: فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور، بخلاف دعواكم في أمر الله تعالى، والجواب أن أمر الله تعالى في الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً لأن معناه أن فلاناً إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا . واعلم أن كون الأمر معناه الاخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه، وقد صرح بإبطاله الكتابين المذكورين في أوائل الأوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الإرادة نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام عن تكليف ما لا يطاق وفي الأربعين في المسألة السابعة عشرة وفي معالم أصول الدين في المسألة الثامنة عشرة قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين أحدهما: أنه لو كان خبراً لتطرق إليه التصديق والتكذيب والأمر لا يتطرق إليه ذلك. الثاني: أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره وهو محال لأنه ليس هناك غيره، قال: ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبدالله بن سعيد من أصحابنا

يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد) فكذا هنا، وتمسكت المعتزلة بان جواز الحكم أو الأمر للمعدوم في الأزل فرع قدم الكلام باقسامه، وهو باطل من وجوه: الأول إنه إن قام بمحل آخر لزم قدم المحل، وهو باطل وفاقاً، وإن كان قائماً بذاته وهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب، فالمؤثر فيه إن كان الذات كان فاعلاً له فيكون واجب الحصول له وقابلاً له لقيامه بذاته فيكون ممكن

إلى كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً، ثم صار فيما لا يزال كذلك ولقائل أن يقول: إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر، فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام، فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك بإفادة تصوره ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به، ثم إقامة الدليل على قدمه، ولابن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام كلام المحصول واعلم أن الإمام لما ذكرنا أن أمر الله تعالى معناه الأخبار جعله عبارة الاخبار بنزول العقاب على من يترك، ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأموراً تقليلاً للاشكال، لأن سؤال العفو لا يرد عليه، وإنما يرد عليه الأولان فقط، وهو من محاسن كلامه على أنا نجيب عن العفو بأن نقول الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو، (وقوله قيل الأمر في الأزل الخ) لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا،اعترضوا عليه بما سبق فاجبنا عنه، فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الأمر في الأزل سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء لأن الأمر في الأزل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى، بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فإن هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين، ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أي أن جعلناه خبراً، وبقوله ولا مأمور أي جعلناه أمراً حقيقة، والجواب عنه أن نقول إن أردتم أنه قبيح شرعاً فممنوع وإن أردتم أنه قبيح عقلا فمسلم، ولكنا

الحصول له فيلزم تحققه لذاته بالوجوب والامكان وهما متنافيان[1] وإن كان صفة يمثل الكلام فيها ويتسلسل وإن كان منفصلاً لزم الاستكمال بالغير، الثاني إنه إن كان صفة كمال لزم استكماله وراءه، وإلا يجب تنزيهه تعالى عنه الثالث أنه لو

---

(١) عطف على إن كان الذات وقوله الآني لو قدم بكسر الدال مع التخفيف والضمير للكلام.

قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أي ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلاسفه في مسألتنا، وذلك لأنه ليس المراد بالامر أن يكون في الأزل لفظ هو أمر أو نهي، بل المراد معنى قويم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب، وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد، وما قاله المصنف ضعيف من وجهين: أما الأول فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال، والنقص عقليان باتفاق، كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل، فإن وروده هنا مستحيل، وأما الثاني فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر، أي لو كان لي ولد لكنت آمره قال: (المسألة الثانية ـ لا يجوزُ

قدم فالأمر المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو فيتعدد القديم بالأنواع والأفراد وهو باطل، أما أولا فلوحدة الكلام في الأزل عندكم، وأما ثانياً فلما ذكرتم في القدرة القديمة من أنها واحدة لانها الامتناع وجوبها والإحتياج إلى منفصل، وبطلان التسلسل استندت إلى الذات بطريق الإيجاب لا الاختيار لأنه ينافي العدم والواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد وهذه الوجوه تجري في نفي جميع الصفات سوى نحو الوجوب لعدم جريان الاخير فيه، الجواب عن الأول بأن اللازم للقابلية الحصول له بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب، وإنما المنافي الخاص، وعن الثاني بانا لا نسلم لزوم الاستكمال بل كمال الصفة لأنها صفته، وعن الثالث بان التعدد اعتباري بحسب المتعلقات، ولا يلزم منه التعدد الحقيقي مثاله الابصار مع المبصرات على أن في عدم صدور أكثر من واحد من الواحد الموجب وفي وحدة الكلام كلاماً بين الكلام، (المسألة الثانية ـ لا يجوز) بالتثقيل من التجويز (تكليف الغافل) عن فهم الخطاب (من أحال تكليف المحال) ويشترط فهم المكلف للتكليف لاستحالة الإمتثال بدون الفهم، والمراد بفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الإمتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف، وإلا لزم

تكليف الغافِلِ مَنْ أحالَ تكليفَ المُحالِ فإنَّ الإتيانَ بالفِعلِ امْتثالاً يَعتمِدُ الفعلَ وَلا يكفي مُجرَّد الفعل لقوله عليه الصَّلاةُ وَالسَّلام: « إنما الأعمالُ بالنياتِ »

الدور وعدم تكليف الكفار لعدم فهمهم لكونهم مكلفين، وفرقوا بين هذا والتكليف بالمحال بحصول فائدة: التكليف وهو الإبتلاء بالعزم والعسر، والكراهة في التاني دون الأول، واستدل المصنف على امتناعه بأنه لو صح تكليف الغافل لاستدعى حصول الفعل على قصد الطاعة واللازم باطل، (فإن الإتيان بالفعل) المأمور به (امتثالاً) وطاعة لأمر الشارع (يعتمد الفعل) بالمكلف به ضرورة أنه يتوقف على النية، وهي على العلم به، والمفروض أنه غافل، ولما كان هنا مظنة أن يقال من الجائز صدور الفعل من الغافل عن الأمر به وفاقاً، فربما علم الله فيه، وذلك فيكلفه به ويكون فعله الاتفاقي كافياً في سقوط التكليف فلا يشترط قصد الامتثال، دفعه بقوله (ولا يكفي مجرد الفعل) أي في سقوط التكليف بل المطلوب الإتيان به على نية الطاعة (لقوله عليه الصلاة والسلام): « إنّما الأعمالُ بالنّيَات » وأستدل أيضاً بأنه لو صح لصح تكليف البهائم إذ لا مانع إلا عدم الفهم، وهذا ضروري، فلا يقال يجوز أن يكون (لانتفاء شرط آخر) وعدمه الفهم مانع كما في صورة النزاع، واللازم باطل قال المراغي ناقلاً عن المحصول مجرد قوله عليه السلام: « رُفِعَ القَلَمُ عنْ ثَلاَثَةٍ »(١) الحديث وافي إثبات المطلوب وفيه نظر إذ النص إنما يدل على عدم الوقوع لا الجواز، واستدل المخالف أنه لو لم يجز لما وقع، واللازم باطل لأن معرفة الله تعالى مكلف بها وهو من هذا الباب إذ التكليف بها ليس حال تحقق العلم لاستحالة تحصيل الحاصل، فهو حال عدم تحققه فيكون تكليف الغافل، وهذا معنى قوله (ونوقض بوجوب المعرفة) والأنسب جعله معارضة كما قررنا ولذا فسر الفنري قوله نوقض ببعض العادة ويمكن أن يتحمل في جعله نقضاً إجمالياً للدليل المذكور بان يقال تخلف دليلكم في وجوب المعرفة فإن تحصيلها لا يعتمد على العلم وإلا لزم تحصيل الحاصل

---

(١) كمال الحديث عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحلم.

ونُوقض بوجوب المعرفةِ، وَأجيبَ بأَنة مُستثنى أقول تكليف الغافل كالساهي. وللنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف، وفيه نظر من وجهين: أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا، وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول، وليس كذلك، بل إذا قلنا بجواز ذلك، فللاشعري هنا قول لأن نقلها ابن التلمساني وغيره، قال والفرق أن هناك فائدة في التكليف، وهي ابتلاء الشخص واختباره، والثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا: الأول هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به، والثاني أن يكون راجعاً إلى المأمور، كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول: من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال. واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد نص في الأم على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقل عنه الروياني في البحر في كتاب الصلاة وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنه جائزاً لأنه فرد من أفراد المسألة كما نص عليه الآمدي وابن الحاجب، ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أي بالأمر، وكذا بالفعل

واستدل أيضاً بأنه يلزم أن لا يعتبر طلاق السكران وفعله وإتلافه ولا يكلف بموجبها، واللازم باطل، وبانه لو صح لما كلف من لا يعلم ما يقول لأنه لا يفهم ما يقال له، واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿لا تقْرَبُوا الصَّلاةَ وأنتُمْ سُكَارىَ حتَى تعلَمُوا ما تَقُولونَ﴾[1] لأنه نهي لمن لا يعلم ما يقول، والجواب عن الأول بان هذه الصورة خصت بالاجماع عن اشتراط الفهم في جميع صور التكليف الثابت بالدليل وهو معنى قوله (وأجيب بانه مستثنى) قالوا وفيه ضعف لأن الدليل العقلي إن لم يصح فلا يعتد به، وإن صح وهو عام لم يصح الاستثناء لأنه إنما يصح في الألفاظ: قال الفنري يمكن أن يقال ما كلف به إن كان مما يجوز أن يعلم قبل الإتيان به ولم يكن العلم به منافياً للتكليف كان العلم به في الامتثال شرط

---

(١) النساء، (٤٣)

المأتي به أيضاً وعليه اقتصر في المحال، وإنما قلنا: أنه يعتمد العلم أي يتوقف عليه لأن الإمتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة، ويلزم من ذلك علمه بتوجه الأمر نحوه وبالفعل (قوله: ولا يكفي مجرد الفعل) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق، وحينئذ فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه به، فلم قلتم أنه لا بد من قصد الإمتثال حتى أنه يلزم منه العلم بالفعل وبتوجه الطلب نحوه، وجوابه أنا إنما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيّاتِ) (قوله: ونوقض

وإلا فلا كما في المعرفة وإلا يلزم الكليف بالمحال. أقول: حاصله يرجع إلى تحقيق نقض الخصم، ولا يدفع بيان الضعف والأقرب أن يقال: أن الدليل ليس عقلياً صرفاً لتوقفه على الحديث المذكور، فنحن نخصص الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم، وذكر الجابردي: لا نسلم تحصيل الحاصل لجواز كون المأمور به معلوماً بوجه، ويكون التكليف بالعلم بكنه ذاته تعالى إن أمكن. كما قال البعض أو العلم بصفاته إن لم يمكن، أقول الجواب: هذه الصورة ليست من تكليف الغافل بما نقلنا عن المحقق لأنه يغفل أنه خوطب بان يعتقد وجود الصانع ووحدته، واتصافه بالكمالات، وتنزهه عن النقائض فيمكن له الإتيان بالمأمور به لحصول العلم بالمكلف به. يعني يعلم أن ما طولب به هو اعتقاد هذه الأشياء، ولا خفاء أن هذا العلم يستلزم معرفة الله المكلف بها، وهو اعتقاد هذه الأشياء، وإلا لحصل الامتثال بمجرد فهم المكلف هذا الخطاب، والمطالبة فكونه مكلفاً بالاعتقاد المذكور ليس من تحصيل الحاصل، ولا من تكليف الغافل في شيء، وهذا تحقيق كلام الجاربردي والجواب عن الثاني: بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف، كاعتبار قتل الطفل وإتلافه في وجوب الضمان والدية من ماله على عاثلته مع أنه غير مكلف. بل كربط وجوب الصلاة بدخول الوقت والصوم بشهود الشهر. وعن الثالث: بأنه ظاهر في مقابلة القاطع فيجب

بوجوب المعرفة) أي هذا الدليل ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين ذكرهما الإمام. أحدهما: أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالأمر، وذلك بأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه. التقرير الثاني: أنه يستحيل قصد الإمتثال فيها لأن المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كانت بشيء لا يجب فيه قصد الامتثال، والجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه، وعلى التقرير الثاني قال الإمام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة فإنه لو افتقر إلى قصد آخر لزم التسلسل، واعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال: إنهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق، والذي أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر، فإن النقض يحصل بصورة واحدة، وأجاب ابن التلمساني ثم القرافي عن الأول: بأن الأمر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية، وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين قال: (المسألة الثالثة الإكْراهُ المُلْجيء يَمْنَعُ التَّكْليفَ لزوال

تأويله بأنه نهى عن السكر وقت إرادة الصلاة فالمعنى لا تسكر فتصلي وأنت سكران مثل قوله: لا تمت وأنت ظالم بمعنى لا تظلم فتموت وأنت ظالم أو بأنه نهي الشخص الثابت العقل وتسميته بالسكران باعتبار ما يؤول إليه غالباً، وحكمه النهي أنه بمعنى التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان: أسكت حتى تعلم ما تقول أي علماً كاملاً وليس نفي الفهم منه بالكلية، (المسألة الثالثة) الاكراه على قسمين: إكراه ملجيء أن يفوت النفس أو العضو، وإكراه غير ملجيء والأول وهو (الاكراه الملجيء يمنع التكليف) على ما هو مختار المصنف (لزوال القدرة) وهي شرط التكليف. والثاني: لا يمنع قيل هو لا ينافي التكليف لأن الفعل إن توقف على داعية من العبد كان الجبر لازماً لاستناده إلى الداعية بالآخرة إلى الله، ووجوب الفعل عندها، والواجب غير مقدور وإن لم يتوقف

القُدرة) أقول الإكراه قد ينتهي إلى حد الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق، وقد لا ينتهي إليه كما لو قيل له: إن لم تقتل هذا وإلا قتلتك، وعلم أنه إن لم يفعل وإلا قتله، فالأول يمنع التكليف أي بفعل المكروه عليه، وبنقيضه، قال في المحصول لأن المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لأن القادر على الشيء هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمساني، وأما الثاني وهو غير الملجىء فمفهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف قال ابن التلمساني وهو مذهب أصحابنا لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن، قال. وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف في عين المكروه عليه دون نقيضه، فإنهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله، وإذا أكره على عين المأمور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه فانه أبلغ في إجابة داعي الشرع، وقال الغزالي الآتي بالفعل مع الاكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلا إن أتى به لداعي الشرع فهو صحيح أو لداعي الاكراه فلا ورد القاضي على المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه. قال إمام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم، وفيما قال نظر، لأن القاضي إنما أورده عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي أنه قادر وذلك لأنهم كلفوه بالضد. وعندهم أن الله تعالى لا

كان له رجحان أحد الطرفين اتفاقياً غير مختار، فإذا جاز التكليف فليجز مثله في الاكراه وقد عرفت ما يرد عليه. قال الفنري هذا الاكراه يرفع أصل القدرة بخلاف الشرع والداعية لبقاء أصل القدرة معهما قيل والحق أن الاكراه وأن كان ملجئاً لا ينافي القدرة والإختيار لأن حمل الفاعل على اختيار الأهون عنده فلا ينافي الاختيار ولا التكليف ولهذا قد يكون المكره عليه فرضاً يؤجر على فعله كما في الاكراه بالقتل في شرب الخمر، وحراماً يؤثم عليه كما في الاكراه على

يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فإن كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني، وقد اختار الامام الآمدي وأتباعها التفصيل بين الملجىء وغيره، كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف، وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم قال: (المسألة الرابعة ـ التّكليفَ يَتوجّه عنْد المباشرَةِ وقَالتِ المعتزلة بَل قبْلها. لنا أنَّ القُدْرة حينئذٍ قبلَ التّكليفُ في الحال بالإيقاع في ثانِي الحَالِ قلْنا الإيقاعُ إنْ كان نفْسَ الفِعْل فمُحالٌ في الحالِ، وَإنْ كانَ غيرهُ فيَعود الكلامُ إليهِ وَيَتسلسْلُ

قتل مسلم بغير حق (المسألة الرابعة) قالت الأشاعرة (التكليف يتوجه عند المباشرة) يعني المأمور إنما يصير مكلفاً حال مباشرة الفعل (وقالت المعتزلة بل) يتوجه أي يصير مكلفاً (قبلها) واستدل على الأولى بقوله (لما أخذ أن القدرة حينئذ) أي حين مباشرة الفعل لا قبلها فلو كلف قبلها لزم التكليف بالمحال لعدم القدرة عليه حينئذ، والدليل على عدم تقدمها أنها كما قيل عرض يخلقه الله تعالى في العبد يفعل به الأفعال الإختيارية، وهي علة الفعل، وعند الجمهور وشرطه وبالجملة يجب كونها مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه لئلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة لإمتناع بقاء الأعراض، وإمكان تجدد الأمثال لا يجدي لأن الفعل إن كان بالقدرة السابقة وهي معدومة عنده لزم ما ذكرنا، وإن كان بالمثل المتجدد المقارن فهو المدعي ثم إن قلتم إنه لا بد لها من أمثال سابقة في وقوع الفعل فعليكم البيان وأيضاً الفعل على تقدير سبق القدرة عليه وبقائها إلى وقته إن جاز وقوعه في الزمان الأول الذي حصل فيه التكليف والقدرة لزم جواز مقارنة الفعل التكليف والقدرة، فبطل مذهبكم وإن امتنع لزم التكليف بالمحال (فإن قيل) سلمنا أن الفعل ممتنع الصور وقت التكليف وما (قيل) المباشرة لكن (التكليف في الحال) ليس متعلقاً بالفعل بل (بالإيقاع) في ثاني الحال والايقاع (إذ المفروض استحالة الفعل حينئذ فالتكليف حينئذ بالإيقاع تكليف بالمحال (وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل) بأنه كان ممتنعاً في الحال لزم

قالُوا عنْدَ المُباشرَة وَاجب الصُّدور قلنا حال القُدْرةِ والدّاعيةِ كذلك) أقول قال في المحصول ذهب أصحابنا إلى الشخص إنما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً، وقالت المعتزلة أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه أنه يؤدي إلى سلب التكليف، فإنه

التكليف بالمحال، وإن كان ممكناً بطل مذهبكم، فإن قيل معنى التكليف بإيقاع ليس تعلقه بنفسه في الحال بل إيقاع في ثاني الحال، وعلى هذا الحال أجيب عنه بأنه حينئذ يلزم التسلسل، قال الفنري يمكن أن يقال إيقاع الإيقاع عينه فلا تسلسل، أقول فحينئذ يلزم من إمكان أحدهما في الحال إمكان الآخر ومن امتناعه امتناعه ويرد ما ذكر في إبطال كل من الشقين بل الأقرب أن يقال الإيقاع من الاعتبارات فلا تسلسل إلا باعتبار العقل، هذا تقرير كلامه وفيه بحث، أما أولاً فإنا لا نسلم امتناع بقاء الأعراض وما ذكر فيه لا يتم شيء من مقدماته، ولو سلم فلم لا يكفي في صحة التكليف سلامة الأسباب والآلات، وإن لم تحصل القدرة التي بها الفعل كما ذهب إليه كثير من الحنفية، ويقرب من هذا ما ذكر المراغي من أنه إن أريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التأثير فلا نسلم أنها شرط للتكليف، وإن أريد القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة فلا نسلم أنها لا توجد قبل الفعل، وظاهر أنها توجد قبله وبعده، قال الفنري لو لم يشترط القوة المستجمعة للشرائط لزم التكليف بالمحال لامتناع الفعل عند عدمها والجواب أن المستحيل إنما هو التكليف بالمحال بمعنى آخر، وسنحققه، وأما ثانياً فلان القائل بتقدم التكليف والقدرة على الفعل لا يمنع جواز وقوعه زمان وقوعها، بل يجوز فيه وقوعه ويقول بانه لو فرض وقوعه في ذلك الزمان لتقدما عليه، إليه أشار الأرموي في التحصيل، وإما ثالثاً فلأنا نختار امتناعه في الزمان الأول. قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا لا نسلم وإنما يلزم لو أدى أيد التكليف في الحال طلب حصوله في الحال وهو ممنوع، بل المراد

يقول لا أفعل حتى أكلف، ولا أكلف حتى أفعل. الثاني أن جعلهم السابق اعلاماً يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل لأنه إذا لم يفعل يكون مأموراً لكونه يصير مأموراً عند مباشرة الفعل، وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول الأمر غير مطابق، الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة، فهذا العلم إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها، وإن لم يكون مطابقاً فيلزم أن يكون عالماً بذلك. الرابع أن إمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعري لم

تعلق الطلب بحصوله في ثاني الحال فلا تكليف بالمحال بذلك المعنى، إذ المراد به التكليف بعمل لا يكون ممكناً وقت التكليف وبعده أصلاً، وإن أريد معنى غيره فلا نسلم أن التكليف بالمحال بذلك المعنى محال، وبهذا ظهر أن لا حاجة إلى جعل التكليف متعلقاً بالايقاع ولو جعل كذلك يتم الرد أيضاً سواء جعل الايقاع عين الفعل أو غيره، على ما يخفي وما يقال من أول الشيء إذا كان ممتنعاً في وقت لا يكون ممكناً في زمان آخر لاستحالة الانقلاب، ففاسد لجواز الامتناع في وقت لانتفاء شرط، أو وجود مانع، وإن يجب في وقت التمام الشرائط وارتفاع الموانع والانقلاب إنما يلزم لو كان ممتنعاً بالذات، مع أن ذلك بعينه يرد عليهم بحيث لم يجوزوا التكليف قبل المباشرة، لكن الفعل حينئذ ممتنعاً لانتفاء القدرة، ثم قالوا يتوجه التكليف وقت حدوث القدرة المقارنة لمباشرة الفعل، وأمّا رابعاً فلا يلزم أن لا يكون الكافر حال كفره مكلفاً بالايمان، وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت، وأن لا يذم تارك المأمور به أصلا لامتناع الذم قبل التكليف. (قالوا) أي القائلون بتقدم التكليف على المباشرة أن الفعل (عند المباشرة واجب الصدور) وكل ما هو كذلك لا يكلف به لكونه غير مقدور، لأن المقدور ما يمكن فعله وتركه، فالفعل عند المباشرة لا تكليف به فالتكليف لا يتوجه إلا قبلها (قلنا) في الجواب لا نسلم الكبرى في جميع التكاليف عندنا واجب الصدور، فإن الفعل (حال القدرة والداعية كذلك) ولا يقدح ذلك في

ينص على جواز تكليف ما لا يطاق، وإنما أخذ من قاعدتين إحداهما إن القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه، والثانية أن التكليف قبل الفعل، فعلمنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعري. الخامس أن الإمام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها . أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق، وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا . قال القرافي وهذه وهذه المسألة أغمض مسألة في أصول الفقه ، قال إمام الحرمين في البرهان والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقد سلك الآمدي ومن تبعه طريقاً آخر فقال، اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة. (قوله لنا أن القدرة حينئذ) أي حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو محال، والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين أحدهما أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب، ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره الإمام في المحصول والمنتخب في أثناء الإستدلال على التكليف بما لا يطاق . الثاني ما قاله إمام

كونه مكلفاً به، قوله لكونه غير مقدور قلنا. لا نسلم ذلك، كيف ووجوب الصدور مستنداً إلى القدرة، والداعية قوله لأن المقدور الخ قلنا نعم لكن بالنسبة إلى مجرد القدرة، وقد يجب بالنظر إلى الداعية والارادة الجازمة وبهذا وبما ذكرنا في النقض، الثالث علم ضعف مال قال الفنري من أن المسألة مشكلة للزوم كون الواجب مكلفاً به عند الأشاعرة، وكون الممتنع لذاته كذلك على مذهب المعتزلة، وكلاهما تكليف بالمحال. أقول والحق في هذه المسألة أن التكليف قبل المباشرة وإلا لزم المحذورات الثلاثة التي ذكرناها في الوجه الرابع، وقد ذكر المحقق أن لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل

الحرمين في البرهان والشامل أن قدرة العبد عرض، والعرض لا يبقى زمنين، فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل. (واعلم) أن الإحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فإنهم يقولون بأنها قبله كما نقله عنهم إمام الحرمين في الشامل والإمام فخر الدين في معالم الأصول، ولهذا لم يستدل به الإمام ولا أتباعه، وأما الدليلان المذكوران على ذلك فإن الأول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى فإنها ثابتة في الأزل بدون المقدور، وإلا لزم قدم العالم، فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد قال إمام الحرمين ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا إنما يعقل قبل الفعل، وأما الثاني فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين، سلمنا لكن الذي نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل يخلفه أمثاله. (قوله قبل التكليف في الحال) أي أجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذي أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال أي قبل المباشرة إنما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال أي حال المباشرة. وأجاب المصنف بأن إيقاع المكلف به إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال أي قبل الفعل لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع، لأن الفرض أنه هو، وإن كان الايقاع قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به، هل وقع التكلف به في حال وقوعه أو قبله، فإن كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى، وإن

وإنما الخلاف في أنه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع أم لا. قال الشيخ أبو الحسن أنه باق، ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة واستدل على الثاني بأن الشيخ إن أراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق، لكنه لا ينقطع بعد حدوثه أيضاً لأن حقيقة التكليف بالفعل أنه تكليف بالفعل وطلب له، سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله أو بعده، فلا يصح قوله أن ينقطع بعد الفعل، وإن أراد أن

كان قبل فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدره له عليه لأنا بينا أن القدرة مع الفعل، فإن قالوا التكليف إنما هو بإيقاع ينتقل الكلام إليه إلى التسلسل، أو ينتهي إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى، والذي قاله ضعيف، فإن قول الخصم أنه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك أن معناه أن التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة، فكيف يصح الاعتراض بما قاله، وكأنه توهم أن المراد أن الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك، ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه المسألة. فقال إذا قال السيد لعبده صم غداً فالأمر متحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادراً على الفعل، قال فاما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيداً سيموت غداً فهل يصح أن يقال أن الله تعالى أمره بالصوم غداً بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضي أبو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان، وتبعه جمهور المعتزلة فقد وضح بهذه المسألة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل في ثاني الحال (قوله قالوا عند المباشرة واجب الصدور) أي احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه لأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل، وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية، فأما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان، وأما الداعية فنقول إذا علم الإنسان أو ظن أو اعتقد أن له في الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل في

تنجيز التكليف باق أي يكون الاتيان به مطلوباً من المكلف فهو باطل لأنه تكليف بايجاد الموجود، ولأنه لو صح ذلك لصح بعد حدوث الفعل إذ لا مانع هنا إلا هذا وقد فرض غير مانع، ولأنه ينتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء إذ هو إنما يكون فيما يراد من طرفي الفعل والترك، وأما عند تحقيق الفعل فلا، والجواب أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد

قلبه ميل جازم إليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازاً من قولهم دعاه أي طلبه، وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة، فإذا وجدت يجب وقوع الفعل، وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى، وإذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذي جزم به الإمام، ونقل الأصبهاني شارح المحصول في الأوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها، إذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين، أحدهما ما قاله في المحصول أن القدرة مع الداعي مؤثرة في وجوه الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارناً للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم أن ما كان واجب الصدور لا يكون مقدوراً الثاني وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار إليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع في تلك الحالة فينتفي ما قلتموه، (واعلم) أن العلة هل هي متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران فإن التزم الخصم القول الأول فجوابه الثاني، وإن التزام الثاني فجوابه الأول فتلخص أنه لا بد منها، ولك أن تقول إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدر عليه، وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال قال (الفصل الثالث

وأن بقاء تنجيز التكليف بهذا الفعل بعد حدوثه تكليف بتحصيل الحاصل قبل.

ولا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداؤه، والظاهر أنه لا امتناع في بقاء التكليف حال حدوث الفعل لأنه وإن وجب صدوره لكنه بقي مقدوراً كما بينا فيصح التكليف به إذ لا مانع سوى عدم القدرة، لا يقال لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع من التكليف لأنا نقول المانع ليس غير عدم القدرة لأن امتناعه لكونه تكليفاً بما ليس بمقدورة، وإذا ثبت كونه مقدور ارتفع المانع، وأما الثاني فقد بينا أنه لا يصح مانعاً (الفصل الثالث في المحكوم

في المحكوم به وفيه مسائل الأولى ـ التَّكْلِيفُ بالمُحالِ جائزٌ لأنّ حكْمَه لا يسْتَدعي غَرضاً قيلَ: لا يُتصوَّرُ وجُودُه فَلا يُطْلَبُ قلنا: إنْ لَمْ يُتصوَّر امْتنعَ

به) وهو المأمور به من أفعال المكلفين (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) ذهب حجة الإسلام والمانزيدي والمعتزلي إلا أن الإمكان شرط التكليف فلا يجوز التكليف بالمحال، ونقل عن الشيخ عدم اشتراطه وحينئذ (التكليف بالمحال جائز) قال الجاربردي ويكون إعلام أن الله سيعذب فلاناً أقول الأولى أن يقال المراد إعلام بأنه استحق أن يعذبه واستدل على ذلك بقوله: (لأن حكمه لا يستدعي غرضاً) وتقريره أن التكلف بالممتنع لو امتنع لكان لكونه عبثاً أي خالياً عن الغرض، وامتناعه مبني على كون أفعاله معللة بالأغراض وقد أبطلناه، أو لكونه عبثاً مما يقبحه العقل ومبناه على الحسن والقبح العقليين وقد تكلمنا على ذلك فان قيل المحال (لا يتصور وجوده) وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به (فلا يطلب) أما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط التكليف، وأما الصغرى فلأن كلَ متصور متميز، وكل متيمز ثابت، فكل متصور ثابت، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا. ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمحال غير ثابت، بجعلها صغرى لتلك المقدمة فينتج المطلوب أما الصغرى الدليل فلأن ما لم يتميز في نفسه عن غيره مستحيل تصوره، لأنه حينئذ لا يمكن إليه الإشارة العقلية، وأما كبراه فلأن كل متميزٌ في نفسه عن غيره له خصوصية لأجلها امتاز عن غيره، وما هو كذلك لا يكون نفياً صرفاً فيكون ثابتاً، فالجواب أنه إن أريد أن كل متصور متميز في الخارج فلا نسلم ذلك فإن التمييز الذهني كاف في التصور، وإن أريد التمييز في العقل فمسلم ولا يلزم إلا ثبوته فالعكس حينئذ ما لا يكون ثابتاً في العقل ليس بمتصور، ومعنى الصغرى أن المحال غير ثابت في الخارج فلا يتكرر الأوسط فلا تلزم النتيجة وأجاب المصنف بقوله: (قلنا إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) لاستدعاء الحكم على الشيء تصور. قال الشارحان هذا سند مع الصغرى أي لا نسلم أنه غير متصور بل هو

الحُكمُ باسْتحالتهِ غيْرُ وَاقعٍ بالمُمْتنعِ لذاته كإِقْدامِ القَديمِ ، وقلْبِ الْحَقائقِ للإسْتقْراء ولقوْلهِ تعالىٰ: ﴿لا يُكلّفُ الله نفْساً إلاَّ وُسْعها﴾ [1] فقيل: أَمرَ أبا

متصور وإلا لزم كذا . أقول الظاهر أنه استدلال على انتفاء الصغرى قبل إقامة الخصم الدليل عليها ، وهو غصب إلا أن يقدر ذكر الدليل قبل هذا فيكون في معرض المعارضة أو نقضاً إجمالياً لوجود الدليل مع تخلف المدلول عنه في مادة الحكم بالاستحالة قال الخنجي وفيه نظر، لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد أن صدور المحال في الخارج محال بل الجواب منع الكبرى وهي أن ما هو كذلك لا يكلف به ، إذ النزاع إنما وقع فيه ، أقول لاخفاء في أن كلامهم صريح في نفي تصور المحال عامة ما في ذلك أنهم قيدوه بوجوده فلا يليق أن يراد به نفي وجوده الخارجي من غير ملاحظة إلى التصور أصلاً ، بل الحق ما أشار إليه المحقق أن ليس المراد انتفاء تصور المستحيل مطلقاً ، بل انتفاء تصوره مثبتاً ، وهو أخص يشير إلى تقييدهم التصور بالوجود وعلى هذا لا يستقيم جواب المصنف أيضاً لعدم استلزام إثبات الأعم إثبات الأخص فلا ينافي نفيه ، فإن قلت استدلالهم في بيان الصغرى بأن كل متصور متميز الخ وفي بيان الكبرى بأن علم المكلف بما كلف به شرط يأتي ما ذكرتم قلنا هذا شيء يذكر من طرقهم على طبق اعتقاد أن المصنف أنهم أرادوا انتفاء مطلق التصور ، وإلا فهم استدلوا على الصغرى بأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته أو ماهية الممتنع مع عدم ما يلزم ذاته لذاته ، وهو عدم الثبوت أي مع تصور انتفاء عدم ثبوته ، وهو تصوره مثبتاً يقتضي أن يكون ذاته غير ذاته ، ويلزم قلب الحقائق ، وعلى الكبرى بأن المكلف به يجب أن يكون متصور الثبوت والحصول إذ التكليف بأمر هو الطلب وهو استدعاء الحصول فما ليس بمتصور الحصول لا يكلف به ، وعلى هذا لا يرد ، قال الخنجي في متع الكبرى وسقط ما قال الجاربردي لا نسلم أن ما هو غير متصور الحصول لا يكلف به نعم يرد على ما ذكروا لإثبات الصغرى

(١) سورة البقرة ٢٨٦

هب بالإيمان بما أنزلَ ومنهُ أنهُ لا يؤمنُ فهوَ جمعَ بينَ النَّقيضَيْن قلْنا: لا نسلِّم أنّه أمِرَ بهِ بعْدَ ما أنْزلَ أنّه لا يُؤمنُ) أقول المستحيل على أقسام أحدها أن يكون

أن المحققين صرحوا في الفرق بين الذاتي واللازم الخارج بأن توهم رفع الأول يستلزم أن لا تكون تلك الماهية دون الثاني، وعدم الثبوت من اللوازم الخارجة للماهيات الممتنعة، واعلم أنه لم يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالمحال، بل نسبوا ذلك إليه أنه قال تكون القدرة مع الفعل، وبأن الفعل كلها واقعة بقدرة الله تعالى بناء على اقتضاء الأول كون العبد حال التكليف، وهو قبل الفعل غير مستطيع، والثاني كون الخطاب تكليفاً بما لا تأثر لقدرة العبد فيه، ولا يخفي أن شيئاً منهما لا يقتضي انتساب هذا القول إليه، لأن المراد بالمحال في المتنازع فيه أما المحال بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين، أو ما يمكن في نفسه لكن يمتنع حصوله للعبد عادة وإن صمم العزم كحمل الجبل مثلاً ولا شيء مما ذكروا يقتضي استحالة الفعل بشيء من التفسيرين، وأيضاً يلزم أن تكون جميع التكاليف تكليفاً بالمحال عند الشيخ وهو باطل، وأما الوقوع فالاتفاق على أن التكليف (غير واقع بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق) كجعل الممكن بالذات ممتنعاً بالذات وبالعكس. (للاستقراء) فإنا ما وجدنا بعد الاستقراء تكليفاً بالممتنع لذاته قال الفنري الاستقراء التام غير معلوم، والناقض لا يفيد قال الجاربردي وهو غلبة الظن أقول ولاخفاء في هذا إنما يتم لو كانت تلك المسألة ظنية، وادعى البعض فيها الإجماع وحينئذ لا دخل للاستقراء اللهم إذا جعل الاستقراء سند الإجماع ولقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَها﴾ يعني أن الممتنع لذاته غير وسع المكلف وكل ما هو كذلك لا يكلف به للآية وقد يستدل بها على عدم الجواز بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه كذب أخبار الله تعالى، وقد عرفت الجواب ثم الظاهر أنه لا حاجة لتقييد الممتنع بقوله لذاته إذ التكليف بمثل حمل الجبل والطيران غير واقع أيضاً للاستقراء وللآية، وكأنه اعتقد أن التكليف بالمحال يشمل مثل التكليف بما علم الله تعالى خلافه أو خبر بخلافه، فقيده بقوله لذاته ليخرج أمثال

لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلا ، وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين ، والحصول في حيزين في وقت واحد ، والثاني أن يكون للعادة كالطيران ، وخلق

ذلك عن الحكم بعدم الوقوع . (قيل أمر) الله (أبا لهب بالإيمان) يجوز أن يكون اعتراضاً على الاستقرار ويجوز أن يكون دليلاً مستأنفاً على وقوع التكليف بالمحال ، وتقريره أن أبا لهب مأمور بالجمع بين النقيضين وهو تكليف بالمحال ، والحجة عليه أنه مأمور بالإيمان (بما أنزل) على الرسول عليه السلام فوجب عليه أن يصدقه في جميع ذلك (ومنه) أي مما أنزل عليه (أنه) أي أبا لهب (لا يؤمن) فوجب أن يصدقه في ذلك والتصديق به إنما يتم لو لم يؤمن فوجب عليه أن يؤمن وأن لا يؤمن . (فهو بين النقيضين) وثبت الجواز أيضاً للزوم الأعم الأخص ، واستدل المحقق على أن هذا تكليف بالمحال بأن تصديقه في أن لا يصدقه محال لاستلزامه أن لا يصدقه ، وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال ، وبين الفاضل وجه الاستلزام بأنه إذ صدقه في هذا الاخبار امتثالاً للأمر بالتصديق فقدم علم قطعاً صدقه وجزم بذلك ، وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي عليه السلام من أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل عليه السلام أخبر أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل أخبر أنه لا يؤمن أي لا يصدق بجميع ما جاء به الله ، وصدق هذا لا ينافي تقدم تصديقه بالبعض ، فحينئذ لا يلزم تصديقه بالأخبار بأنه لا يصدقه في الجميع تكذيب النبي في هذا الاخبار الذي صدقه فيه ، اللهم إلا أن يقال أنه ثبت الاخبار بأنه يزعم أنه لا وثوق على شيء من إخباراته التي يدعي نزولها بل هو افتراء على الله (قلنا لا نسلم) أي أبا لهب وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن ، وإنما ويكون كذلك أن لو أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ، ولا نسلم (أنه أمر به بعدما أنزل أنه لا يؤمن) بل سبق الأمر بالإيمان على الأخبار بأنه لا يؤمن ، فلم يجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن من هذا تقرير قوله وهو أولى مما قال المراغي أنا لا نسلم أنه كان قبل مكلفاً بجميع ما أنزل بل بما يتعلق بالتوحيد وحقية الرسالة ، وحينئذ لا يلزم ما ذكر إذ الإيمان التصديق بكل ما جاء به ، قيل فيه بحث لأنه حينئذ إما أن يكون الأمر باقياً بعد نزول ذلك

الأجسام وحمل الجبل العظيم، والثالث أن يكون لطيران مانع كتكليف المقيد العدو، والزمن المشي، والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال كالتكاليف كلها لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأي الأشعري إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه في المسألة السابقة، والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أن لا يؤمن فإن الإيمان منه مستحيل إذ لو آمن لا نقلب علم الله تعالى جهلا، وهذا التقسيم اعتمده فإن بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هي متحدة في المعنى إذا تقرر ذلك، فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقاً إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصموا باستمرارهم على الكفر، ونقل الآمدي عن بعض التنويه أنه منع جوازه، والرابع أيضاً واقع عند الأشعري بمقتضى الأصل الدي أصله، وأما الثلاثة الأوائل فهي محل النزاع، وممن صرح بذلك مع وضوحه القرافي في شرح المحصول والتنقيح وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحها عند المصنف، أنه يجوز مطلقاً وهو اختيار الإمام وأتباعه، والثاني المنع مطلقاً ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الأصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص، والثالث إن كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز واختاره الآمدي، وإذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب أحدها المنع مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا، والثاني الوقوع فيها واختاره في المحصول، والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتي وقد تردد النقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري قال البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه، فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأمرين

الخبر أولاً، والتاني منتف لاستلزامه عدم وجوب الإيمان ببعض إخباراته والمقدر أن الإيمان بجميع ما أنزل عليه واجب فتعين الأول ولزم المحال، كذا نقل عن الخنجي ورده الفري بأنه يجوز أن يكون نزول الاخبار بأنه لا يؤمن ناسخاً في حقه التكليف الأول، قال الجاربردي باطل لاستلزامه أن لا يستحق العقاب بترك التصديق ببعض إخباراته وهو باطل، أقول على تقدير

أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره، الثاني أنه لا قدرة عنده إلا حال الامتثال والتكليف سابق، وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه، وهذا كله في التكليف بالمحال أما التكليف المحال بإسقاط الباء ففي جوازه قولان للأشعري وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل، ثم استدل المصنف على الجواز بقوله لأن حكمه لا يستدعي غرضاً أي إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر المكلف عليه إذا كان غرض الآمر حصول المأمور به، وحكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة لاستثنائه، وورود الأمر بهذا ليس للطالب كما نقله إمام الحرمين في الشامل عن أصحابنا، بل إن كان ممتنعاً لذاته فالأمر به للاعلام بأنه معاقب لا محالة لأن له تعالى أن يعذب من يشاء، وإن كان ممتنعاً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات، وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لأنهم يمنعون هذه القاعدة (قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب) يمكن تقريره على وجهين. أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث، وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فانها محل النزاع، التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب، ينتج أن المحال لا يطلب، أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل العلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال، فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً، وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول، وطلب الشيء

إنساخ وجوب التصديق بالجميع لا نسلم البطلان اللهم إلا إذا ادعى الإجماع فيه وأثبت، ثم ذكر الجاربردي ما حاصله أنه مكلف بالإيمان بجميع ما جاء به وهو من حيث هو ممكن. وإن امتنع بالغير وهو علم الله تعالى أو إخباره، وهو لا يمنع جواز التكليف، أقول هذا ا يستقيم لو كان السؤال أنه تكليف بالإيمان

مع الجهل به محالا، وهذا التقرير قد صرح به الإمام والآمدي وأتباعهما وهو مراد المصنف، وجوابه منع المقدمة الأولى لأنه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه، ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة، وقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع لذاته، وحاصله أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره، وقد تقدم التنبيه على ذلك وأنه على خلاف رأي الإمام ثم ذكر للممتنع بالذات مثالين أحدهما إعدام القديم أي الذي لا أول لوجوده وهو الباري سبحانه وتعالى فإنه قد تقرر في علم الكلام أن كل قديم وجودي يمتنع عليه العدم واحترزوا بالوجودي عن الأزلي فانه قديم ولا يمتنع عدمه لأن مفهومه عدمي وهو سلب الابتداء. الثاني قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة إن قلب الحيوان جاداً والحجر ذهباً ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل في خلق الأجسام لأنا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال، وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب في أوائل مختصرة فينبغي حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقة الأول وحينئذ فيكون جمعاً بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أولا يؤول كلامه فتستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع فيه الخلاف، ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين، أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسير والتقسيم والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية، وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآناً أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض، حكاه الجوهري وغيره، والسير فيه للطلب فلما كان المجتهد طالباً للإفراد جامعاً لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء، وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات الثاني قوله تعالى: ﴿لاَ يُكلِّف الله نَفْسَاً إلا وُسْعَهَا﴾ [1] وجه الدلالة أن الآية لم تنف الجواز، وإنما نفت الوقوع عما ليس في

بجميع ما جاء به محال وجوب عدم الإيمان بأخباره تعالى أو علمه وهو تكليف

---

(١) البقرة ٢٨٦

الوسع. (قوله قيل أمر أبا لهب) يعني أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع، وذلك لأن أبا لهب قد أمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني بالتصديق به ومنه أي ومما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مأموراً بأن يصدقه في أنه لا يؤمن، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين، وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع، ويحتمل أن يكون نقضاً منهم للدليل السابق، وهو الاستقراء، وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى وارداً بعد إنزال الله تعالى أنه لا يؤمن لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالإيمان به في الماضي، ومن جملته أنه لا يؤمن فيلزم المحال، ونحن لا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولا بالإيمان بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن، وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لأن أخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التي كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب، وهذا الجواب باطل، بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعاً، والصواب ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال إيمانه لأن خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال، فإذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلا لغيره، كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأما استدلاهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين. أحدهما أن هذا التغيير قد وقع في المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب فإنه مدلول الأمر بالإيمان بأنه لا يؤمن، وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى في أن لا يصدقه، وإذا كان

بالمحال، وليس كذلك بل السؤال كما عرفت أنه تكليف بإيمان وبعدمه بناء على أن التصديق بأنه لا يؤمن لا يتم إلا بعدمه، فهو مقدمة فيجب فيلزم التكليف

كذلك فلا منافاة بينهما ألبتة، وذلك لأن التكاليف بالإيمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن، والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه، فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن أليس قد قال الله تعالى: ﴿إنّ الله لا يأمُرُ بالفحشاء﴾ [1] وإنما كلف بأن يصدق هذا المخبر وهو ممكن كما قلناه أما تصييره صدقاً فلا. الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضاً أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل، ونحن لا نسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالي أي بأن يعتقد أن كل خبره صدق، وعلم هذا فكيف يجيء التكليف بالمحال، وها هنا أمران أحدهما أن الإمام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال إنه مكلف بالجمع بين الضدين وصاحب الحاصل جعلها نقيضين فتابعه المصنف، والسبب في هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الإيمان وعدمه وهما نقيضان، وأما الإمام فإنه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الإيمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضاً للإيمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً، وأصوب. الثاني: أن قول الإمام وأتباعه أن الله تعالى أنزل في حق أبي لهب أنه لا يؤمن فيه

بالإيمان وعدمه، فلا بد من زيادة إصلاح في الجواب وهو ما أشار إليه المحقق وأوضحه الفاضل بأن أبا لهب وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبى عليه السلام فيما جاء به وهو ممكن في نفسه، وإن علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك ولم يلزم عليهم التكليف بأن يصدقوه في عدم التصديق على التعيين ليلزم المحال لأنه تعالى لم يخاطبهم ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون بل إنما أخبر النبي عليه السلام بذلك كما أخبر نوحا عليه السلام بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن نعم لو سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به أى بانهم لا يؤمنون وعلموا أن الفعل يمتنع منهم ألبتة

---

(١) سورة الاعراف آيـة (٢٨)

نظراً لأن قوله تعالى: ﴿ تبّت يدا أبي لهب﴾ لا يدل عليه إلا الخسران·وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى: ﴿سيصلى ناراً﴾ فكذلك لاحتمال أن يكون صلبه بسبب كبير أنه أتاها بعد الإسلام وقد ذكر في المحصول في هذه المسألة آية أخرى وهي قوله تعالى ﴿إنَّ الذينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أأنْذَرْتَهُمْ﴾ الآية وهي لا تدل أيضاً على إدخال أبي لهب فيها قال (المسألة الثانية ـ الْكافرُ مُكلّفٌ بالفُرُوعِ خِلافاً للمُعتزلةِ وفرّق قوْمٌ بيْن الأمْر والنّهي، لنَا أنّ الآياتِ الآمرَةِ بالعادةِ تَتَناولُهمْ، والكُفُر غيْرُ مانعٍ لإمْكان إزالتهِ، وأيْضاً الآياتُ المُوعدةُ على ترْكِ الفُروع كثيرةٌ مثْلُ ﴿وَوَيْلٌ للمشركينَ

سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لانتفاء فائدة التكليف حينئذ وهو الابتلاء لكن لم يسمعوا هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بمضمونه وإلا لزم كذب الأخبار بأنهم لا يؤمنون فحقق ههنا الكلام فإنه مزلة أقدام الإمام حتى العلامة فإن الفاضل قد طعنه بقوله والعلامة، تحير في هذا المقام ولم يحم حول المرام هذا وإن في قوله، وإلا لزم كذب الخ نظراً يعرف مما مر (المسألة الثانية) في أن الكفار هل هم مخاطبون بفروع الشرائع كما أمروا بأصولها أم لا هذا هو الترجمة المشهورة (فهذه المسألة خطئها بتعينهم) بناء على أن الصلاة وأمثالها من فروع الشرائع لا تصح من الكافر بل نهى عنها فكيف يؤمر بها، والترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان أم لا، وقيل ترجمته أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات، والطهارة لصحة الصلاة هل يشترط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسألة في حربي وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا، ثم المشهور أنهم اتفقوا على أن الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء، والخلاف إنما هو في الخطاب بوجوب الأداء في الدنيا قال الشافعي والعراقيون

الَّذينَ لا يؤتُون الزَّكاةَ﴾ [1] وأيضاً وإنَّهمْ كُلِّفوا بالنَّواهي لوجُوب حدّ الزنَا

من الحنيفة (الكافر مكلف بالفروع) أي مأمور باداء الواجبات فعلا وكفاً (خلافاً للمعتزلة) وفي بعض النسخ «وللحنفية» أي لبعضهم كعامة مشايخ علماء ما وراء النهر ومتأخريهم ومحل النزاع وجوب أداء ما يحتمل السقوط منها في حق المؤاخذة في الآخرة على ترك العمل بعد الاتفاق على ترك المؤاخذة لترك اعتقاد الوجوب (وفرق قوم بين الأمر والنهي) أي قالوا هو مكلف في المنهيات كالزنا والقتل لا المأمورات كالصلاة والصيام، أقول إن أريد المؤاخذة في الآخرة مع أنه من قبيل ترتب الأحكام على أسبابها كما في بعض أفعال الصبيان والمجانين لا التكليف بترك تلك الأفعال وإن أريد المؤاخذة في الآخرة بفعل المنهيات مع عدم مؤاخذتهم بترك المأمورات فهو مما لا أعرف قائله، واستدل على الأول بقوله (لنا أن الآيات الآمره بالعبادة) وهي قوله: ﴿يا أيها النّاسُ اعْبُدُوا﴾ [2] وقوله: ﴿ولِلّهِ على النّاس حِجُّ البيتِ﴾ [3] (تتناولهم) فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم على المانع إذ لا مانع يفرض هناك إلا الكفر (والكفر غير مانع) من التناول (لا مكان إزالته) كالحدث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعاً ممكن الزوال قوله (وأيضاً الآيات) الخ إشارة الى دليل آخر للأولين وهو أن يقال لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما أوعدهم الله بالعقاب على ترك الفروع واللازم باطل إذ الآيات (الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل) قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ وقوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقْتُلون النّفَسَ التي حَرّمَ اللّهُ إلا بالحقِ وَلا يَزْنُون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ [4] الآية

---

(١) فصلت ٦ - ٧

(٢) البقرة ٢١

(٣) آل عمران ٩٧

(٤) الفرقان ٦٨

سبقت للوعيد على الكل فإن المفهوم ان الداعى مع الله إلها آخر القاتل الزاني يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي وإنما يكون مضاعفاً أن لو عذب مرة للشرك وأخرى للمناهي بأن يكون عذابه أشد وأكثر مما إذا لم يرتكب المناهي وقوله: ﴿فلا صدق ولا صلى﴾ (١) وقوله: ﴿ماسَلَكَكُم في سقَر قَالوا لم نك مِنَ المُصَلين﴾(٢) أما الملازمة فلأن الايعاد على الترك من لوازم الوجوب المساوية له، وأشار الى دليل آخر لهم بقوله: (وأيضاً إنهم) أي الكفار (كلفوا بالنواحي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً) والجامع تحصيل مصالح التكليف قيل في الكل نظر، أما الأول فلجواز إرادة المؤمنين بالناس في الاثنين لا الجنس لما سنذكر من الدليل على تكليفهم بالواجبات، ولو سلم فيجوز أن يراد باعبدوا آمنوا بالنسبة الى الكفار على ما قيل، إن معنى الآية أمر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالإيمان والمنافنين بالإخلاص. وأما الثاني: فلجواز حمل الآيات على ترك الإعتقاد بوجوب الواجبات المذكورة، وأيضاً يجوز أن يكون المراد في الآية الأخيرة المرتدين التاركين للصلاة حال الإسلام، ولو سلم فيجوز كون الكفار كاذبين في إضافة العذاب إلى ترك الصلاة، ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿والله رَبّنا ما كنّا مُشْرِكين﴾ (٣) ما نعمل من سوء ونحوه. وأما الثالث: فلأنه إن أريد بتكليفهم بالنواهي المؤاخذة على ترك اعتقاد وجوب الانتهاء أو استحقاق العقوبة في الدنيا وهو الظاهر من قوله لوجوب حد الزنا فليس محل النزاع، وإن أريد المؤاخذة في الآخرة على عدم الكف عنها فممنوع، ولو سلم فالفرق بين الأمر والنهي ظاهر وذلك لأن النهى من باب الترك، فلا يحتاج الى النية وإخلاصة لله تعالى فيصح حال الكفر بخلاف الأمر فإنه من باب الفعل فيحتاج الى النية، وهذا معنى قوله: (قيل

(١) القيامة ٣١

(٢) المدثر ٤٢ ـ ٤٣. (٣) الأنعام (٢٣)

وأجيبَ بأنّ مُجرَّد الفْعل والتَّركِ لا يَكْفي فاسْتوَيا وفيه نَظر، قيلَ لا يصحَ معَ

الانتهاء أبداً) أي حال الكفر (ممكن دون الامتثال) والجواب عن الأول بأن التخصيص خلاف الظاهر، والأدلة التي ستذكر لا تتم كيف وقد ذهب أهل التفسير الى أن المراد في الآية الأولى المؤمنون والكافرون جميعا أو كفار مكة، وهو قول علقمة والحسن ولفظ اعبدوا ظاهر في التدينات، وفي الثانية أهل جميع الأديان في الكشاف لما نزل قوله تعالى: ﴿ولله عَلَى النَّاس حِجُّ البَيْتِ﴾ [1] جمع رسول الله أهل الأديان كلهم فقال: (إن اللّه كَتَبَ عَلَيْكُم الحجَّ فَحِجُوا) فآمنت به ملة وهم المسلمون وكفرت به خمس ملل. لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا بحجة فنزل: ﴿ومن كفر فان الله غنيٌ عن العالمين﴾ [2] وعن الثاني: بأن إرادة ترك الاعتقاد يجوز بلا دليل وكذا لا دليل على تخصيص الآية الأخيرة بالمرتدين، ولا يجوز كونهم كاذبين إذ المراد تصديقهم إجماعا وتحذير غيرهم، ولو كان كذباً لما أفادت الآية، وترك التكذيب في الآية الأخرى لاستقلال الفعل يكذبهم هناك بخلاف ما نحن فيه، وعن الثالث أن المراد المؤاخذة في الآخرة على عدم الكفر والدليل عليه ما ذكرنا من قوله: ﴿ومَنْ يَفْعلْ ذَلك أثَاماً يُضَاعَفْ لَهُ العَذَابُ يَوْمَ القيَامَةِ وَيخْلُدْ فِيهِ مهَاناً﴾ ثم عندي أنه يكفي في كونهم مكلفين بالنواهي الاستدلال بهذه الآية لأن النفي فيها بمعنى النهي ولترتيب العقاب فيها على الفعل المستلزم لكونه منهياً عنه ولا حاجة الى قوله لوجوب حد الزنا عليهم مع أن الأولى تركه على ما ذكروا من أنه غير المتنازع بل هو من ترتيب الحكم على السبب لالزامهم أحكامنا، لا لحرمة الزنا عليهم بمعنى المؤاخذة على الفعل في الآخرة وإن كان حراماً بمعنى المؤاخذة في الدنيا كما في شرب الحنفي للنبيذ مع إقامة القاضي الشافعي الجلد عليه، وبهذا سقط ما في محصول الإمام لاثبات التكليف بالنواهي من أن من أحكام شرعنا أن لا يحد أحد على

(١) آل عمران ٩٧

(٢) آل عمران نفس الأية (سورة الفرقان ٦٨ - ٦٩

الكُفْر وَلا قَضاء بعْدُه قُلْنا الْفائدة تَضعيف العَذاب) أقول: لا خلاف أن الكفار مكلفون بالايمان، وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاث مذاهب أصحها نعم، ونقله في المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال في البرهان: أنه ظاهر مذهب الشافعي. والثاني: لا، وهو مذهب جمهور الحنفية

فعل المباح فيكون الزنا حراماً عليهم لوجوب الحد، وأما ما قال الفنري من أن أبا حنيفة رحمه الله لا يرجم الذمى بالزنا فلا يقدح في الغرض لعدم توقفه على ثبوت نوعي الحد في حقه (وأجيب) عن الفرق بين الأمر والنهي وأن الامتثال يحتاج الى النية دون الترك (بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي) في كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما. (فاستويا) وإن أوردناه في صورة الترديد قلنا: إن أردت بأن الترك لا يحتاج الى النية الترك الشرعي فممنوع، وإن أردت صورة الترك فمسلم، ولكن لا نسلم الفرق حينئذ فإن صورة الفعل أيضاً كذلك. (وفيه نظر) ووجهه أن لا حاجة الى النية في الترك إليه أشير في الغاية القصوى إذ المكلف سقط عنه العقاب بترك المنهي عنه وإن لم ينو بخلاف المأمور به فبقي الفرق، واستدل النفاة بقوله صلى الله عليه وسلم: « أدْعُهمُ الى شَهادةِ أن لا إله إلا الله فإنْ هم أجَابَوكَ فاعْلِمْهم أن الله فَرَضَ خَمَس صَلواَت » الحديث على إيجاب فريضة الصلاة على تقدير الاجابة، وبأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب، والكافر ليس أهلا له وبأنه لو أمره المكان إما في حال الكفر وهو باطل إذ لا صحة لها حينئذ إجماعا، أو بعده وهو كذلك لعدم القضاء عليهم إليه أشار قوله: (قيل لا يصح) أي امتثال الأمر والعبادة (مع الكفر) ولا بعد الكفر لأنه (لا قضاء بعده قلنا) في الجواب عن الأول بأنه مبني على مفهومم المخالفة، وأنتم تنكرونه ولو سلم فمعارض بما ذكرنا من الأدلة، وعن الثاني: بأنه لاستحقاق نيل الثواب والعقاب بالفعل والترك، والكفار أن توصلوا الى المأمور بتحصيل الشرط فالثواب، وإلا فالعقاب، وعدم أهليتهم على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الايمان وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان بأنه أيضاً لنيل الثواب

والاسفراييني من الشافعية. قال في المحصول: هو أبو حامد وقال في المنتخب: هو أبو إسحاق وعزاه في المنهاج إلى المعتزلة أيضاً تبعاً لصاحب الحاصل. فإنه نقله عنهم في أول المسألة، وفي آخرها وهو عكس ما في المحصول، وقد وقع في بعض النسخ خلافاً للحنفية، وهو من إصلاح الناس والثالث: أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر، وذكر الإمام في المحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد، ونقل القرافي وغيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية إجراء الخلاف فيه أيضاً. قال: ومرَّ بي في بعض الكتب التي لا أستحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد، وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم، ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم فقط لأنه عبر أولا بالتكليف وقال إن الفائدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب، وأما من عبر بانهم مخاطبون فإن عبارته شاملة للأحكام الخمسة. واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية، وإنما فرضها الأصوليون مثالا لقاعدة، وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا، لا جرم أن الآمدي وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود (قوله لنا) أن الدليل على أنهم مخاطبون مطلقاً من ثلاثة أوجه: الأول أن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهمْ كقوله تعالى: ﴿يا أيُّها النّاسُ اعبُدُوا ربَّكُم﴾ (١) وقوله

والكافر ليس باهل فلا يؤمر به، لا يقال كيف يثبت الإيمان شرطاً ومنعاً لوجود الفروع وهو أساس الطاعات، كما ثبت الحرمة بامر السيد لعبده بتزوج الأربع لأنها أساس التصرفات لأنا نقول وجوب الايمان يثبت بالأوامر المستقلة الواردة فيه لا، أنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع، وعن الثالث بأنا نختار أن ذلك حال للكفر لا بمعنى صحته منهم في تلك الحالة بل بمعنى أنهم يعاقبون على تركه يوم القيامة عقابهم على ترك الإيمان وهذا معنى قوله: (الفائدة) أي فائدة تكلفهم بالفروع (تضعيف العذاب) لا يقال: هذا تكليف بالمحال لأنا نقول لا نسلم، بل

---

(١) البقرة ٢١

تعالى: ﴿ولله على النّاس حجُ البَيْتِ﴾[1] ونحو ذلك والكفر لا يصلح أن يكون مانعاً من دخولهم لأنهم متمكنون من إزالتَه بالإيمان، وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض. الدليل الثاني: أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات الموعدة بتركها أي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر﴾ [3] ـ إلى قوله تعالى ـ ﴿يضاعف لهم العذاب يوم القيامة﴾ وقوله: ﴿فلا صَدّق ولا صَلّى﴾ [4] وقوله تعالى: ﴿ما سَلَكَكم في سَقَرْ قالوا لم نَكُ من المُصَلّين﴾ [5] الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر، وبعض النواهي، فكذلك الباقيْ إما قياساً، أو لأنه لا قائل بالفرق، وذكر في المحصول في هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة، وأجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقاً لأنه لو كان كذباً (مع أنه تعالى ما بين كذبهم) لما كان في حكايته فائدة، وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير إليه، والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين في مواضع، والموعد المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهري: أوعد عند الإطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد:

وإني وإن أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

الدليل الثالث: أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول

---

(١) آل عمران ٩٧

(٢) فصلت (٦) (٧)

(٣) الفرقان ٦٨

(٤) القيامة ٣١

(٥) المدثر ٤٢ ـ ٤٣.

والمنتخب هو إحراز المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهي عنه وفي الأمر بسبب فعل المأمور به، ويمكن أن يقال: الجامع بينهما هو الطلب (قوله: قيل الانتهاء ممكن) أي اعترض القائلون بالفرق بين الأوامر والنواهي، على القياس بأن النهي يقتضي الانتهاء عن المنهى عنه، والانتهاء عنه مع الكفر ممكن، والأمر يقتضي الامتثال، والامتثال مع الكفر غير ممكن، لأن النية في الامتثال لا بد منها، ونية الكافر غير معتبرة، وأجاب في المحصول بأن الفعل والترك المجردي عن النية لا يتوقفان على الإيمان، والإتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الإيمان، فاستوى الانتهاء والامتثال، وبطل الفرق فإن الترك بغير نية الامتثال كافياً في إسقاط التكليف فكذلك الفعل، قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه، وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد. والثاني: أن يكون القصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب، والثالث: أن لا يقصد شيئاً البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنبهات فلا يمكن القول بتأثيمه لحصول المطلوب منه وهو إعدام المفسدة، وفي ثوابه نظر، ومثل هذا لا يكفي في الفعل فإن الواجب لا يخرج عن عهدته إلا بالنية، واعتقاد وجوبه، وذلك فرع عن الإيمان، وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكناً دون الامتثال، وحينئذ فيبطل احجاجنا على الخصم المفصل بالقياس، وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم، فجوابه من أوجه: **أحدها**: ما ذكره من بعد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة في الأمثال حتى ينتفي التكليف عند انتفاء إمكان الفعل، بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل. الثاني ما ذكره من قبل وهو كونه قادراً على الامتثال بعد إزالة المانع، وحاصله أن التجاء الفرق الذي ذكره الخصم. دائر مع صحة السؤال الآتي وسيأتي إبطاله. الثالث: أن دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقريب. (قوله: قيل لا يصح مع الكفر) أي استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون

الأوامر بأن الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم، لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك، ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فلعدم صحتها، ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد، وأما بعد الاسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله ﷺ: «الإسلام يَجُبُّ ما قَبَله» فإذا تعذر الوجوب، وأجاب المصنف تبعاً للإمام بانه لا فائدة لهذا التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة، فقولنا: أنهم مأمورون بها لا معنى له إلا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان، وهذا الجواب مردود من وجهين: أحدهما: أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فإن الخصم يقول لا شك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف، فلا بد أن تختار أحد القسمين، أما حالة الكفر أو بعدها، ونجيب عما قاله الخصم فيه، والجواب الصحيح أن نختار أنه مكف لايقاع ذلك في زمن الكفر ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على إحالة المانع كالمحدث، ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للايقاع، أي يكلف في زمن الكفر بالايقاع، وذلك بأن يسلم ويوقع، والحديث حجة لنا لأن قوله ﷺ (يَجُبُّ) يقتضي سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيباً في الاسلام. الاعتراض الثاني: أن دعواه أن لا فائدة لها في الدنيا باطل بل له فوائد، منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك، ومنها إذا قتل الحربي مسلماً ففي وجوب القود أو الدية خلاف مبني على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي، ومنها أنه هل يجوز تمكن الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبني على هذه القاعدة أيضاً، وإن كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء، ومنها إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان قال في المهذب: ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة، ومنها فروع كثيرة نقل المعالمي عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللا بذلك، ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأجرم، ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم،

ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت مسلم قال (المسألة الثالثة ـ امْتثال الأمر يُوجب الإجْزاء لأنَّه إنْ بقِيَ مُتعلقاً بهِ فيكونُ أمْراً بتَحصيل الحْاصِلِ أوْ بغيْره، فلمْ يمْتثِل بالكلّية) قال أبو هاشم: «لا يُوجبُ كما لا يوجبُ النَّهْي الفَسادَ والجْوابُ طلَب الجامعِ ثمَّ الفرْق) أقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول

يمكن لهم أن يؤمنوا ويفعلوا (المسألة الثالثة) في أن الإتيان بالمأمور بتمامه على وجه ما أمر به الشارع هل يوجبُ الاجزاء أم لا والاجزاء سقوط توجه الأمر على ما أشار اليه الجاربردي ولاخفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به، ولذا قيل هو الأداء الكافي بسقوط التعبد به، أو إسقاط توجه الأمر بخلاف سقوط التوجه فلا بد من زيادة لفظه به ليكون معنى أن معنى كون الإتيان بالمأمور به مجزيا سقوط توجه الأمر به، واختلف في تلك المسألة والمختار أن يقال (امتثال الأمر يوجب الإجَزاء) أي سقوط توجه الأمر به خلافاً لأبي هاشم (لأنه) أي الأمر (إن بقى متعلقا به) أي المأمور به (فيكون أمراً بتحصيل الحاصل) وهو باطل (أو) بقي متعلقاً (بغيره) فيلزم أن يكون تمام المأمور به ذلك المجموع من المأتي به وغيره، فالمكلف لم يأت بتمامه المأمور به (فلم يمتثل بالكلية) والمفروض مس خلافه فإن قلت إذا صلى رجل يظن الطهارة فظهر أنه كان محدثا لزم أن يسقط عنه توجه الأمر به وهو باطل إجماعا، أما الملازمة فلأنه أتى به على وجه ما أمر به الشارع لأنه مأمور باتباع الظن قلنا، لا نسلم ذلك لجواز أن يكون مأمور بالصلاة بالطهارة يقيناً أو ظناً لا يظهر خطأه، وما يقال من أنه يلزم عندتبين الخطأ ظهور أثمه لتركه المأمور به ممنوع، بل ذلك إنما يكون لو لم يكن هناك ظن أنه أتى بذلك المأمور به، ولو سلم فالمأمور به هنا العمل بغلبة الظن ولا نسلم حينئذ الاجماع على بطلان اللازم، ثم لا يخفى أن الدليل إنما ينتهض حجة على من لم يجعل الإتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطاً لتوجه الأمر، أو جعله بعينه متعلقاً بشيء آخر مع وجود الامتثال، وأما على من لا

امتثال الأمر وهو الإتيان بالمأمور بـه على الوجـه المطلـوب شرعـاً يـوجـب الاجزاء، أي سقوط الأمر كما صرح به في الحاصل، واقتضاء كلام المحصول لأن الأمر لو لم يسقط فإن كان متعلقاً بين ما أتي به أي طالباً له فيكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان متعلقاً بغيره فيلزم أن لا يكون المأتى به أولا كل المأمور به بل بعضه، وحينئذ فلا يكون ممثلا وقد فرضناه ممثلا، وقال أبو هاشم وتابعه القاضي عبدالجبار أن امتثال الأمر لا يوجب الاجزاء، كما أن النهي عن الشيء لا يوجب الفساد، بدليل صحة البيع وقت النداء، والجواب طلب الجامع ثم الفرق أي نطالبه أولا بالجامع بين الأمر والنهي، فإذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق، وهذا الكلام مجرد استرواج فإن الجامع واضح بخلاف الفرق، فكان ينبغي له ذكر الفرق، والسكوت عن طلب الجامع كما

يجعله مجزياً بمعنى أنه لا ينافي توجه التكليف عليه بامر آخر بمثل ذلك الفعل في الرمان الثاني، سواء سمى ذلك قضاء، أولا، كما سبق من قول عبد الجبار فلا (قال أبو هاشم) امتثال الأمر (لا يوجبه) أي الاجزاء (كما لا يوجب النهي الفساد) يعني أن قول الشارع: لا نفعل هذا معناه أنك تستحق بفعله العقاب، ولا يوجب ذلك صيرورة الفعل فاسداً لصحة البيع وقت النداء مع أنه منهى عنه فقوله: افعل هذا لا يكون دالا على الاجزاء على تقدير الامتثال (والجواب) منع تماثل الحكمين فإن الفساد لا يماثل الاجزاء فلا يقاس أحدهما على الآخر كذا ذكر الفنري ثم (طلب الجامع ثم الفرق) أي يطلب من القياس الجامع بين الأصل والفرع، فإن عجز فذاك وإن قال الجامع كون كل منهما طلبا مقابلا للآخر، يجاب بالفرق بأن الأمر لو لم يدل على الأجزاء على تقدير الامتثال لم يكن له فائدة، لانه حينئذ يكون كأنه قيل انك لو أتيت به فكأنك لم تأت بخلاف النهي لجواز ترتب العقاب فيه على الفعل مع عدم الفساد، وحاصله أن مقتضى النهي جائز الاجتماع مع عدم الدلالة على الفساد، ومقتضى الأمر ممتنع الاجتماع مع عدم الدلالة على الأجزاء، هكذا ذكر الجاربردي أقول وفيه نظر،

فعل الإمام وأتباعه، وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك، وأيضاً فالأمر ضد النهي، والنهي لا يدل على الفساد، فلا يدل على الأمر على الأجزاء، لأن الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله، والفرق أن الأمر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد انتهى الاقتضاء، وإما النهي فمدلوله المنع من الفعل، فإن خالف وأتى به فليس، في اللفظ ما يقتضي للتعرض لحكمه، ولا منافاة بين النهي عنه وبين أن يقول فإن أتيت به جعلته سبباً لحكم آخر مع كونه ممنوعاً منه، وهذا حاصل كلام الإمام وأتباعه في هذه المسألة. واعلم أنه قد تقدم أن الأجزاء يطلق على الأداء الكافي لسقوط ما عليه، ويطلق على إسقاط القضاء، فالجمهور يقولون أنه يدل على أنه لا يجب قضاؤه، وأبو هاشم وعبدالجبار وأتباعهما يقولون أنه لا يمتنع الامر بالقضاء أيضاً مع فعله، بدليل وجوب المضي في الحج الفاسد ووجوب قضائه، وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفاداً من الأصل هكذا حرره الآمدي وغيره، ونقله صريحاً عن الخصلا، وصوبه ابن برهان أيضاً كما نقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول، فقال ذهب عبدالجبار إلى أنه لا يدل على الأجزاء وإنما الأجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الإعادة، وقد بسط القرافي ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب لا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به، ثم اختلفوا فقال الجمهور الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضاً على البراءة بتقدير الإتيان، وقال أبو

إذا لا نسلم أنه لا لو ذلك لم يكن له فائدة قوله لأنه حينئذ يكون الخ ممنوع لجواز أن يكون كأنه قال إن أتيت به صرت مستحق الثواب وعليك أن تأتى به ثانياً، وقيل في الفرق أن النهى عن الشيء قد يكون لتحقق أمراً آخر كما في البيع وقت النداء فلا يكون منهياً لذاته فلا يكون فاسداً. بخلاف الأمر فإنه اقتضاء الفعل نفسه لا لتحقيق شيء آخر، فإذا أتى به انقطع وفيه نظر، أيضاً، إذ الأمر بالشيء قد يكون لتحقيق غيره كالأمر بالمقدمة: قال الفنري بخلاف

هاشم الأمر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفادة من الأصل، ومعناه أن الإنسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها، فلما ورد الأمر اقتضى شغلها، فإذا امتثل كان الأجزاء، وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفاداً من الاستصحاب لا من الإتيان بالمأمور به، قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما قال، إن دخلت الدار فأنت طالق، فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة، والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك، ومن مفهوم الشرط، وكذلك أيضاً الخلاف الذي ههنا ا هـ كلامه، وإذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب رداً على أبي هاشم لأن أبا هاشم لا يقول ببقاء الشغل، بل يقول أن الأمر لا بد عليه، ودليل أبي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهي الفساد يدل عليه أيضاً، ثم أن الإمام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلاف في الإتيان بالمأمور به، وفيه نظر لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل ولا على البراءة، وإنما يدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الأمر وقد نص عليه الأكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالي وابن فورك والقاضي عبدالجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب: قال: (الكتاب

الأمر لدلالته على اقتضاء الفعل مرة فإذا به قد أتى بتمام ما عليه فيحصل الأجزاء، ثم قال وفيه نظر لأن الأمر لا يقتضى المرة أو المرات: أقول المرة وإن لم تكن مدلول الأمر وضعاً لكنها تستفاد منه بالنظر الى أنه أمر بجنس هذا الفعل والأقل فيه متقن. تمت المقدمة فلنشرع في الكتب (مبحث الكتاب الأول) من الكتب السبعة (في الكتاب) وقد عرفت وجه ترتيب الأدلة الأربعة وأما وجه تقديمها على الأدلة المختلف فيها فظاهر، وتقديمها على بحث التعادل والتراجيح لأنهما من صفات الأدلة، والصفة متأخرة عن الذات، وتقديمه على البحث عن الاجتهاد لتوقفه على معرفة جميع ما سبقه، وتقديم الأخير على البحث عن الإستفتاء لأنه إنما هو بعد العجز عن الاجتهاد، والمراد بالكتب هنا القرآن غلب

. . . .

عليه في عرف الشرع، كما غلب على كتاب سيبوية في عرف النحاة، وعرف المدقق القرآن بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فالكلام كالجنس، وقوله المنزل يخرج الكلام النفسي إذ المبحوث عنه هنا اللفظي، وقوله للإعجاز الأخبار القدسية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة ونحوهما، فلا حاجة الى قولنا على رسولنا، ولو فرض إعجازها أيضاً يخرج بقوله سورة منه لأن سورة ما غير معجزة اتفاقا، وفيه إشارة الى أن الإعجاز لا يكون بأقل منها وفسر السورة بالبعض المترجم أوله وآخره توقيفاً أى بيانا من الشارع، وهو أن من ههنا الى ثمة سورة، وهو غير مانع لصدقه على الآية إذ معنى المترجم أوله المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير والأقرب أنها الطائفة المترجمة من الكلام المنزل توقيفا أى المسماة باسم خاص، ثم لاخفاء أن من ها هنا للتبعيض والضمير في منه عائد الى الكلام، فحينئذ إن أجرى على الظاهر كان القرآن اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور دون الابعاض الغير المشتملة على سورة ولا المشتملة عليها كالنصف مثلا، لأن المتحدى به سورة من كل القرآن أية سورة كانت غير مختصة ببعض، فلا يصدق على النصف الأول مثلا أنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فتأمل: كذا قال الفاضل وفيه دقة ما. أقول وجه عدم الصدق أمر أن أحدهما أن المنظور في المتحدى به كونه من الكل أيا كان، وفي سورة من النصف الأول المنظور والمأخوذ فيها التقييد بكونها من النصف وليس الكون بهذه الحيثية مناط التحدي، فلا يصدق على النصف الأول أنه المنزل للإعجاز، والتحدى بسورة منه إذ المفهوم منه أن سورة منه من حيث هي كذلك ما يقطع به التحدى وفية نظر، أما أولا فلأن سورة من النصف الأول سورة من الكل وحينئذ يجوز أن يكون كونها متحدى بها من الحيثية الأخيرة، وأما ثانيا فلأن الحق أن كونها متحدي بها غير مقيد بكونها من الكل أيضا، ألا ترى أنه إذا فرض عدم نزول شيء من القرآن إلا سورة كانت معجزة، وحينئذ لا يتقيد التحدي بها بكونها بعضا من الكل أو النصف وإن كان في الواقع

الأول في الكِتاب والاسْتِدلالُ بهِ يتوقّف على مْعرفةِ اللّغةِ ومعْرفةِ أقْسامها وهُو يَنْقسِم إلى أمْر ونهْي وَعامّ وخاصّ ومُجْمل ومبيَّن وناسخ ومنْسوخ وَبيان ذلك

كذلك، والثاني أن المفهوم من مثل قولنا الكلام المنزل سورة منه معجزة، وقولنا عجز الفصحاء عن الإتيان بسورة منه سورة مطلقة أية كانت من مائة وأربع عشر سورة، لأنها المتحدى بها، ولاخفاء أنه لا يصدق على النصف الأول مثلا أنه المنزل للإعجاز بسورة منه أية كانت من جميع السور المعدودة المذكورة، هذا ما فهمته وان اعتبر في قوله منه حذف المضاف حتى يكون التقدير بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطبقة. كان اسما لمفهوم عام صادق على مجموع الكتاب، وأي بعض فرض وهذا أنسب بفرض الأصولي إذ الإستدلال إنما هو بالأبعاض إلا أنه مع استلزامه الحذف يستلزم كون مثل قل وافعل قرآنا وهو خلاف العرف. كذا قال الفاضل أقول فيه نظر إذلا نسلم صدقه على أي بعض فرض بل على بعض يصدق عليه أن سورة تجانسه في البلاغة وعلو الطبقة معجزة، ولا نسلم أن مثل قل وافعل مجانس فيهما للصورة المعجزة، وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة إياه فيهما، وهو يستلزم مجانسة إياها فيهما فمتى منع اللازم الأخير منع الملزوم الأول، وهو مصدق المذكور. ثم ما قيل أن السورة الطائفة المترجمة من القرآن فتعريفه بها دور ممنوع، فإنه يقال سورة الإنجيل ثم المذكور لمجرد تصوير مفهوم لفظ القرآن لمن يعرف الإعجاز والسورة ونحوهما فلا يرد ما قيل أنه لا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها. لأن كونه معجزاً مما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء فلا يكون ذاتيا ولا لازما هنا وقال قوم منهم حجة الإسلام رحمه الله هو ما نقل الينا بين دقات المصاحف تواترا ؎ وأورد عليه بأنه دور إذ المصحف ما كتب فيه القرآن، والجواب أن المراد مجرد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الأحكام، فإنه المثبت في متون المصاحف المنقول تواتراً بعد ما علم أن ههنا ما لم ينقل أصلا كالكلام النفسي، ومنسوخ التلاوة، وما نقل آحاداً كالشواذ، وما نقل تواترا كالمثبت في المصاحف تواترا، والمصحف متعارف معلوم حتى

في أبواب) أقول قد تقدم في أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز، ويعني به الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر، وبقولنا: للإعجاز الأحاديث وسائر الكتب المنزلة، كالإنجيل وقولنا: بسورة نريد به ان الإعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر، والإعجاز هو قصد إظهار صدق النبي

للصبيان (والاستدلال به) أي بالكتاب (يتوقف على معرفة اللغة) أي لغة العرب لكونه عربيا (و) على (معرفة أقسامها وهو) أي الكتابة (ينقسم) باربعة اعتبارات أحدها بالنظر الى ذاته، والثاني بالنظر المصالح باختلاف الأوقات، فبالاعتبار الأول ينقسم (الى أمر ونهي) إذ يقال هذا القول أما أمر أو نهي فلا يعتبر فيه غير ذات القول. (و) بالثاني الى (عام وخاص) فيقال هذا القول يراد به جميع المتعلقات أو بعضها فالأول العام والثاني الخاص (و) بالثالث الى (مجمل ومبين) يقال اللفظ الدال على المتعلقات أما لا يحتاج الى مبين أولا. الأول المبين، والثاني المجمل (و) بالرابع الى (ناسخ ومنسوخ) إذ يقال لدال على حكم يرفع حكما هو الناسخ والمرفوع المسوخ، وذلك الرفع لرعاية مصلحة لم تكن قبل هذا الوقت تفضلا وإحسانا لا وجوباً كما عند المعتزلة (وبيان ذلك) أي بيان معرفة اللغة وأقسام الكتاب (في أبواب) خمسة وقدم الأول لأن البحث عن اللغة كالبحث عن الجنس لهذه الأقسام، ثم الثاني لتقدم النظر في الذات على غيره، ثم أورد الثالث: لتأخر النظر في المتعلق على النظر في الذات، ثم الرابع لتأخر النسبة عن المنتسبين، ثم الخامس: لطروء النسخ على ثابت هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عن الكل قبله، هذا ما قرر الشارحان أقول: والوجه عندي أنه لما كان معظم الابتلاء بالأمر والنهي فكان بهما يتميز الحلال من الحلام، وتتم معرفة الأحكام، قسم الكتاب باعتبار الطلب على وجه التكليف إليهما، ولذا قدمها، ولما كان في باب العموم والخصوص مباحث جمة وتفاصيل

في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة، ولما كان الكتاب العزيز وارداً بلغة العرب كان الاستدلال به متوقعاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها، فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها في هذا الكتاب. ثم أن الكتاب العزيز ينقسم إلى خبر وإنشاء لكن نظر الأصولي في الإنشاء دون الإخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه إلى أمر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله: وهو ينقسم أي الكتاب العزيز فأطلقه وأراد به قسم الانشاء منه، ولكن هذا التقسيم ليس خاصاً بالكتاب بل السنة أيضاً كذلك، وكان المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا، ولأجل هذه الأقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب على خمسة أبواب. الأول: في اللغات. والثاني: في الأوامر والنواهي. والثالث: في العموم والخصوص والرابع: في المجمل والمبين. والخامس: في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الإمام في المحصول مناسبة تقديم بعض هذه الأبواب على بعض، وأخذه رحمه الله من أبي الحسين البصري، فإني رأيته مذكوراً في شرح

كثيرة قسمه الى العام والخاص، وجعل بحث المطلق والمقيد مندرجاً في ذلك المكان للمناسبة ثم لما لم يكن بد في استنباط الاحكام من النصوص من معرفة طريق دلالتها عليها احتج الى تقسيمه باعتبار ظهور الدلالة وخفائها الى المبين والمجمل، وتقديم القسم السابق عليه لأن ذلك من أقسام النظم صيغة، وهذا يعتبر فيه الجريان في باب البيان. ثم لما لم يكن بد في إثبات الأحكام بالنصوص من معرفة الناسخ والمنسوخ قسمة باعتبار الرافعية والمرفوعية إليها وأخر ذلك، لأن الأقسام المتقدمة مما لا بد منه في دلالة الدليل على الحكم فيكون النص رافعاً أو مرفوعاً إنما هو بعد ذلك. (الباب الأول في اللغات وفيه فصول ـ الفصل الأول في الوضع) وهو تخصّيص لفظ بمنى إذ أو متى أطلق الأول فهم الثاني، والوضع أحد الثلاثة الموقوف عليها علم اللغة لأنه علم بافراد الكلمة وكيفية أوضاعها فلا بد له من الوضع والموضوع له والواضع، وسيجيء أنه الشارع أو غيره وسبب الوضع أن الإنسان مدني بالطبع أى لا بد في بقائه من التمدن أي

العمد له وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لأن التمسك بالأدلة القولية إنما يمكن بواسطة معرفتها، وأنه قدم باب الأوامر والنواهي على الثلاثة الباقية لأن تقسيم الكلام إلى الأوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته إلى أنواعها، وانقسامه إلى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود، فإن البياض والسواد ليسا من الأجزاء الذاتية لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منها فهما عارضان بخلاف انقسامه إلى الإنسان والفرس فقدمنا ما هو بحسب الذات على ما هو بحسب العرض، وإنما قدم باب العموم والخصوص على البابين الباقيين لأن النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهي، والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية دلالة الأمر والنهي على ذلك المتعلق، ولا شك أن المتعلق بالشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقة، وإنما قدم باب المجمل والمبين على النسخ لأن النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة، وذكر المصنف في الباب الأول تسعة فصول قال: (الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل الأول: في الوضع لما مسَّت الحاجةُ

اجتماعه مع بنى النوع إذ هو لا يستقل بما يحتاج إليه في المعاش والغذاء واللباس والمسكن والسلاح إبقاء للبدن وصوناً له عن الحر والبرد والاعتداء من السباع بل هي لا تتحقق إلا بالمعارف والتعاون بالمعارضة أو المفاوضة، أي بأن يقابل عملهم بعوض من النقود أو الأمتعة، أو يعمل لهم في مقابلة عملهم (لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف) ولم يكن بد في ذلك من تعريف بعضهم بعضاً ما في ضمائرهم وكان المفيد لذلك إما اللفظ أو الإشارة أو المثال (وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه) أي لشمول اللفظ الموجودات محسوسة أو معقولة والمعدومات ممكنة أو ممتنعة لا مكان وضع لفظ بازاء ما أريد من تلك المعاني بخلاف الإشارة لأنها لاتفي إلا بالموجود المحسوس، وبخلاف المثال لأنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثال يطابقه لأن الأمثلة المجسمة لاتفي بالمعدومات والمفارقات والمخططة، وإن فرض وفاؤها ففيها كلفة، ولأن اللفظ يوجد عند

إلىٰ التّعاونِ والتّعارفِ، وكانَ اللّفظ أفْيدُ من الإشارة والمنال لعمومه وأيْسرَ لأنّ الحرُوف كيفيّات تُعَرضُ للناس الضروريّ وُضع بإزاء المعاني الذّهنيةِ لدَورانهِ معَها ليُفيدَ النَسبَ والمركباتِ دُونَ المعاني المفْردةِ وَإلاّ فيدُورُ) أقول اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني فلما كانت دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذ علم الأول علم الثاني والذي يتعلق به ستة أشياء أحدها سبب الوضع، والثاني الموضوع والثالث الموضوع له والرابع فائدة الوضع والخامس الواضع السادس طريق معرفة الموضوع وذكرها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الأول سبب الوضع وأشار إليه بقوله

الحاجة ويعدم عند عدمها، وغيره من المعرفات ربما يبقى بعد الحاجة، ويقف عليه من لا يراد وقوفه عليه (وأيسر) منهما (لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري) الذى هو أمر طبيعي فهو موافق له ويوافق الطبيعي أسهل وأيسر من غيره فإن قلب الحروف كما ذكره في الطوالع كيفيات عارضة للأصوات وهو الموافق لما في شفاء الجليس، وما عليه جمهور الحكماء فلم جعله ههنا كيفية النفس الضروري وهو ليس بصوت. قلنا الجواز أن يكون للنفس صوتاً خفياً كالهمس، ولو سلم فالحرف عارض للصوت وهو للنفس، فالحرف عارض له ويجوز أن يراد بالحرف ههنا الصوت مع الهيئة بأن يكون الصوت مادته والهيئة صورته على ما هو مختار عند البعض، ولاخفاء في كونه عارضاً للنفس قوله: (وضع) جواب لما: أي لما مست الحاجة الى كذا وضعت الحروف والألفاظ (بازاء المعاني الذهنية) دون الخارجية لأنها لتعريف ما في الضمير كما سبق فهى عبارة عما فيه فيكون موضوعه لها. (لدورانه) أي الحروف والألفاظ (معها) أي المعاني الذهنية وجوداً وعدما، فإن من ظن الشبح حجراً سماه به، وإذا تغير ذلك لظنه إنسانا سماه إنسانا، فلو كانت بازاء الأمور الخارجية لما تغيرت التسمية مع عدم تغير الشبح، ولأن قولنا زيد قائم لو وضع لقيام زيد الموجود في الخارج لكان صدقا ألبتة

لما مست الحاجة أي اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الإنسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجاً إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه لاحتياجه إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا من استعمالها لأن كل منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم إلا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج إلى وضع شيء يحصل به التعريف، وعبر المصنف عنه بالتعارف نبعاً للحاصل وفيه نظر (قوله وكان اللفظ إلى قوله وضع) شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة، وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير ما في نفسه، والتعريف إما باللفظ، أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب، أو بالمثال وهو الحرم الموضوع على شكل الشيء، وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر، أما كونه أفيد فلعمومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات

وليس كذلك، والأخير مما ذكر الفنري، وهذا إنما يصلح حجة في الوضع النوعي دون الشخصي، ولأن من الألفاظ ما هو موضوع للمعدومات الممكنة أو الممتنعة، ولا وجود لها إلا في الذهن. كذا قيل، وتمامه موقوف على عدم القائل بالفصل، وبالجملة القول بأن الألفاظ بأسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لاخفاء في بطلانه قوله. (ليفيد) إشارة الى الغرض من الوضع (النسب) الاسنادية أو التقييدية، والإضافية بين المفردات بضم بعضها الى بعض. (والمركبات) أي المعاني المركبة (دون المعاني المفردة وإلا فيدور) أي وإن لم تكن موضوعة لإفادة النسب بل المعاني المفردة المقدرة، لزم الدور لأن العلم بالمفهومات حينئذ يتوقف على العلم بالوضع، وذلك العلم موقوف على العلم بها لتوقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين على أن قوله نبئوني بأسماء هؤلاء يدل على العلم بالمسميات ـ المطالبة بالأنباء بأسمائها تعجيزاً، ولا يتوهم الدور بالنسبة الى المعاني المركبة لأن العلم بها إنما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعة لمعانيها المفردة لا على العلم بكون المركب موضوعاً للمعنى التركيبي، وفيه بحث أما أولا

والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالباري سبحانه وتعالى ولا يمكن الإشارة إلى المعنى، ولا إلى الغائب والمعدوم، ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم، ولا للباري سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الإمام ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه، وأما كونه أيسر فلأنه موافق للأمر الطبيعي لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك إنما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجه وإخراجه ضروري فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعاً كلياً، فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضعْ فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط. قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العود على الإناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضم. واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله، والمثال لأن تعليله بالعموم يبطله لأن كل ما صح التعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك.

فلأن العلم بالمفهومات بمعنى الفهم من اللفظ، وفي الحال يتوقف على العلم بالوضع، وهذا إنما يتوقف على العلم بها سابقاوفي الجملة لا على فهمها من اللفظ، وفي الحال الحاصل أنا نتصور الألفاظ والمفهومات أولا ثم نعلم وضعها لها ويرتسم ذلك في خيالنا فنستفيد المفهوم عند سماع اللفظ، ثانيا وهذا تحقيق ما في التفسير الكبير للإمام يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى، وحينئذ يندفع الدور، وأما ثانيا فلما ذكر الفنري من أنه لو كفى في إفادة المعاني المركبة مجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الإفادة في المركبات عند اتفاقها في الألفاظ ومعانيها، كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد إلا عمراً وما ضرب عمراً إلا زيد، واللازم باطل، أقول الهيئة التاليفيية الخاصة كواحدة من المفردات، ولا نسلم اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة. لا يقال فحينئذ يكون العلم بوضع الهيئة التأليفية من شرائط الإفادة، فيلزم توقف إفادة

(قوله: بإزاء المعاني الذهنية) هذا هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصوره فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلا في الذهن عند إرادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الإنسان لا الماهية الخارجية، والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ دائراً مع المعاني الذهنية دون الخارجية، ببيانه أنا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجز أطلقنا لفظ الحجر عليه، فإذا دنونا منه وظنناه شجراً أطلقنا لفظ الشجر عليه، ثم إذ ظنناه بشراً أطلقنا لفظ البشر عليه. فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغيير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهني. وأجاب التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية على اعتقاد أنها في الخارج كذلك وهو جواب ظاهر. ويظهر أن يقال أن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو. أي مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً، فإن حصول المعنى في الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى، واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد، ثم أن الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه، وهذه المسألة قد أهملها الآمدي وابن الحاجب (قوله ليفيد النسب) شرع يتكلم في فائدة الوضع، وهو الرابع من الأقسام، واللام متعلقة

اللفظ المركب بمعناه على العلم بوضعه له، إذ لا معنى له سوى العلم بوضع مفرداته، والهيئة التأليفية لما قصد منها. لأنا نقول العلم بوضع الهيئة التأليفية كالعلم بأنه إذا وقع بعد فعل اسمان صالحان للفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة الفاعلية سوى التقديم، فالمتقدم فاعل لا يفيد بمجرده معنى تركيبيا خاصا بمادة كضرب موسى عيسى مثلا إلا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب، ولا معرفة وضع شيء منها بمجردها، يفيد ذلك بل جميع العلوم المتعلق كل منها بوضع شيء من الألفاظ المفردة والهيئة التأليفية بمعناه سبب للعلم بمجموع المعنى المركب من معانيها. ولاخفاء ان جميع العلوم المتعلقة بأوضاع هذه الأشياء غير العلم بوضع المجموع. فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم لا العلم

بقوله قبله وضع، وحاصلـه أن اللفـظ وضـع لإفـادة النسـب بين المفـردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما، ولإفادة معاني المركبات من قيام أو قعود، فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة، أي تصور تلك المعاني لأنه يلزم الدور، وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات، والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات، فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع، فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع، وهو دور، فإن قيل هذا بعينه قائم في المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم لكونه موضوعاً لذلك المدلول والعلم به يستدعي سبق العلم بذلك المدلول

بوضع المجموع، وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور. فإن قلت العلم بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالأوضاع فتوقف العلم بمجموع المعنى على الثاني يستلزم توقفه على الأول قلنا: لا نسلم لجواز أن يكون عدم الانفكاك لأنه معلول المعلول أو لأنه والعلم بمجموع المعنى معلول مجموع العلوم فالوجه في الجواب هو الأول، ثم لقائل أن يقول جعلتم فيما مر علة الوضع احتياج الناس الى تعبير ما في الضمير ثم جعلتم العلة إفادة النسب في المركبات، والجواب أنه لا منأفاة إذ الغرض من وضع اللفظ إفادة النسب ليحصل التعبير. فالثاني: غرض الغرض، وكل منهما غرض إليه أشار الفنري. أقول: لو عكس لكان أولى، لأن إفادة النسب والمعاني المركبة هو الغرُض الحاصل من التعبير، ولعله أراد أن الغرُض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب لغرض التعبير عما في الضمير، ثم لما فرغ من الكلام في الوضع والموضوع له، شرع في بيان الواضع وتقريره أنه لا بد لدلالة اللفظ على المعنى من مخصص لامتناع تراجع أحد المتساويين بلا مرجح، وليس هو المناسبة الطبيعية وإلا لامتنع عدم دلالة الألفاظ الهندية على معانيها عند من لا يعلم الوضع، ولما صح وضع لفظ لمعنى ومقابله

فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور، وأجاب في المحصول بأنا لا نسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة، وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة على المعاني، والمخصوصة، وقد أهمل ابن الحاجب والآمدي هذه المسألة أيضاً . قال: (ولَمْ يَثْبُتْ تَعْيين الوَاضع وَالشَّيخ زَعَمَ أنَّ الله تعالى وَضعهُ، وَوَقفَ عِبَادهُ عليهِ لقوْلِهِ تعالى: ﴿وَعَلَّم آدم

كالقرء للحيض والطهر، لأنه لو فرض وضع لمقابله دونه دل عليه اللفظ دونه في هذا الاصطلاح أو لهما فيدل عليهما، فلو كانت الدلالة بالذات لزم تخلف ما بالذات في الأول، واختلاف ما بها في الثاني بأن يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على المتقابلين مناسباً إياهما وهما مختلفان كذا ذكر المحقق وهو محل تأمل، وزعم عياد بن سليمان الضيمري اهل التكبير أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية قال المحقق وهو ما ذكره صاحب المفتاح ولعل المخالف يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة إما بين اللفظ ومدلوله وإلا فبطلانه ضروري، فثبت مما ذكرنا أنه لا بد من واضع واختلف في تعيينه فذهب أهل التوقيف الى أنه الله، وهذا إما بأن يكون الابتداء من الله، والإتمام من الناس أو بالعكس والقسم الأخير مما لم يذهب إليه أحد، وأهل التوقيف الى أن الكل محتمل، (ولم يثبت تعيين الواضع) بدليل قطعي (والشيخ) أبو الحسن من أهل التوقيف حيث (زعم أن الله تعالى وضعه) أي اللفظ بازاء المعنى (ووقف عباده) أي علمهم: كونه موضوعاً له بالوحي أو بخلق أصوات تدل (عليه) أو خلق علم ضروري لقوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ إذ المراد بها إما موضوعها الأصلي أو المنقول إليه، فعلى الأول يراد بها السمات وهي العلامات فيشمل الاسم والفعل والحرف فالكل بتعليم الله تعالى آدم عليه السلام وعلى الثاني يثبت المطلوب في الاسم وهو الاسم وهو ظاهر، وفي الأخيرين لعدم القائل بالفصل ولأن التكلم بمجرد تعليم الأسماء دونها متعذر أو متعسر وقوله تعالى: ﴿إنْ هِيَ إلا أسماء سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ

الأسماء كُلّها﴾ [١] ★ ﴿ما أَنْزلَ اللهُ بها منْ سُلطان﴾ [٢] ★ ﴿وَاخْتلافُ ألسِنَتِكم وَألوانِكم﴾ [٣] ولأنّه لوْ كانتْ اصْطلاحيَّة لاحْتيجَ في تعليمها إلىٰ اصْطِلاح آخر ويَتَسلسلُ، ولجَازَ التَّغيير فيَرتفعُ الأمانُ عنِ الشّرْعِ . وأجيبَ

وآباؤُكُم﴾ (مما أَنْزلَ اللهُ بهَا مِنْ سُلْطَانٍ) ذم أقواما على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف، فعلم أن الذم من لوازم الاطلاق اصطلاحاً فلا شيء مما لا ذم فيه من الالفاظ باصطلاحي فالكل توقيفي وقوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السّمٰوَاتِ والأرْضِ﴾ ﴿واخْتلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وألوانِكُمْ﴾ والمراد باتفاق أئمة التفسير اللغات المختلفة بـاطلاق اسم السبب على المسبب فيراد تعليمها لا الاصطلاحي لها وإلا لم تكن من آياته . (ولأنه) الضمير للشأن (لو كانت) اللغات (اصطلاحية) أي بوضع البشر واصطلاحهم (لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر) ضرورة تعريفه لذلك الغير، والتعريف إنما هو باللفظ والمفروض أن لا يتوقف فينقل الكلام إلى تعليم ذلك (و) الاصطلاح (يتسلسل) أو يدور وهما باطلان، واقتصر المصنف على التسلسل لأن الدور نوع منه لعدم تناهي النوقفات (و) أيضاً لو كانت اصطلاحية (لجاز التغيير) والتبديل بأن مصطلح القوم المتأخر على غير ما أصطلح عليه المتقدم، بأن يضعوا ألفاظاً وضعها الأولون لمفهومات أخر فجاز أن يراد بالصلاة والزكاة في زماننا غير المراد بها في زمان الرسول عليه السلام بان يكون المفهوم منها في زماننا على اصطلاح قوم حدثوا بعد النبي عليه السلام . (فيرتفع الآمان عن الشرع) هذا هو تقرير الفنري مع زيادة إصلاح وقال الجاربردي أنه لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تنمحي وتنسى، تلك اللغات بواسطة حدوث قوم آخرين وحينئذ يرتفع الأمان عن الشرع لجواز أن تكون الألفاظ التي في القرآن من وضع أقوام أخر.

---

(١) البقرة ٣١

(٢) النجم ٢٣

(٣) الروم ٢٢

بأنّ الأسماء سِمَاتُ الأشياء وَخصائصُها أوْ ما سبَقَ وضْعها والذّم للإعْتقادِ والتّوْقيفُ يُعارضهُ الإقْدارُ. والتعليم بالتّرديدِ وَالقَرائن كما للأطفالِ والتَّغيُّر لوْ

اقوام كأنه فهم من التغيير تبديل الألفاظ بألفاظ أخر ولا يستقيم ثبوته في ألفاظ القرآن لأنها منقولة بالتواتر (وأجيب) عن الأول من الوجوه النقلية (بأن الأسماء) أي المراد بها في الآية الأولى (سمات الأشياء وخصائصها) مثل أن علمه الله تعالى أن الخيل للركوب، والجمل للحمل، والشاة للاكل، والثور للحرث لا الألفاظ الموضوعة للعاني المستقلة المجردة عن الزمان وتخصيصها بها عرف طاريء نحوي: سلمنا أن المراد الألفاظ لكن يجوز أن الله تعالى قد علمه ألفاظ سبق وضعها لمعاني من أقوام قبل آدم وهذا معنى قوله: (أو ما سبق وضعها) وتأنيث الضمير يجعل ما في تأويل الأسماء والألفاظ، قال الفنري الطائفة المتقدمة إما أناس أو غيرهم، والأول باطل شرعاً، وكذا الثاني عقلاً، لأن وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل، تم قال وفيه نظر، أقول وجهه منع بطلان الوضع من غيره، وأيضاً لو سلم أن الشرع لم يخبر بوجود أناس قيل آدم عليه السلام فعدم الإخبار بالشيء لا يستلزم الإخبار بعدمه حتى يكون القول به خلاف الشرع، على أنه قد ورد في بعض الاخبار أنه تعالى كان خلق قبل أبينا آدم مراراً متكترة طوائف مختلفة من الأناس أبو كل طائفة آدم، ومثله يحكي في نجوى موسى عليه السلام، ويوافق ذلك ما روى الشيخ العارف محي الدين بن العربي قدس سره في كتاب الفتوحات المكية عن النبي ﷺ أنه قال إن الله تعالى خلق مائة ألف آدم، وعن الثاني بان ذم الله تعالى إياهم على اعتقادهم الهية مسميات تلك الأسماء لا لوضعها لبعض الأشياء وهو معنى قوله. (والذم للاعتقاد) وعن الثالث بان يجوز حمل الآية على إقرار الله تعالى الألسنة على وضع اللغات وهو أيضاً من آياته فما الرجحان للحمل على التوقيف وإلى هذا أشار قوله: (والتوقيف يعارضه الإقدار) قال الفنزي وفيه نظر أما أولاً فلان إطلاق اللسان على اللغة متعارف، يقال لسان العرب ولسان الروم دون إطلاقه

وَقعَ لاشتْهَر) قول شرع في القسم الخامس: وهو الواضع فنقول: ذهب عباد بن سليان الصَيمري المعتزلي إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية، هكذا نقله عنه في المحصول، ومقتضى كلام الآمدي في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة، وإن شرطناها لكن لا بد من الوضع، واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح، والجواب أنه يختص بإرادة الواضع أو بخطوره يالبال، ويدل على فساد أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل إنسان يهتدي إلى كل لغة، ولكان الوضع لضدين محالا وليس بمحال. بدليل القرء للحيض والطهر، والجون للسواد والبياض. وإذا تقرر إبطال مذهب عباد وأنه لا بد من واضع، فقد اختلفوا فيه على مذاهب أحدها الوقف لأنه يحتمل أن تكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية، وأن يكون البعض هكذا، والبعض هكذا. فإن جميع ذلك ممكن والأدلة متعارضة فوجب التوقف، وهذا مذهب القاضي والإمام وأتباعه ومنهم المصنف، ونقله في المنتخب عن الجمهور، وفي الحاصل عن المحققين، وفي المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين. والمذهب الثاني: أنها توقيفية ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف أي علمنا إياها، وهذا مذهب

على الاقدار على وضع اللغات فيترجع الأول لكونه حقيقة عرفية، وأما ثانياً فلانه لو أريد بالألسنة الاقدار لكان التقدير ومن آياته اختلاف أقداركم، وهو باطل لعدم اختلاف أقدار الله تعالى، وإنما المختلف أوضاع اللغات وهي غير الأقدار. أقول كأنهم فهموا أن النزاع في أن الألسنة مجاز عن اللغات أو الأقدار، ولا يخفي ما فيه بل النزاع في أن المراد يكون اختلاف اللغات من آياته كون التوقيف عليها، كذلك أو الاقدار على وضعها، مع صلوح كل منهما لذلك بعد الإتفاق على أن الألسنة مجاز عن اللغات، فسقط الأول وكذا الثاني، لانا لا نسلم حينئذ أن التقدير ما ذكره، بل التقدير ومن آياته أقداره إياكم على وضع اللغات

الشيخ أبي الحسن الأشعري واختاره ابن الحاجب والإمام في المحصول في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه قال الآمدي إن كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضي، وإن كان المطلوب هو الظن وهو الحق، فالحق ما قاله الأشعري لظهور أدلته، واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فأما المنقول فثلاثة. الأول: قوله تعالى ﴿وعلم آدمَ الأسماءَ كُلّها﴾ إلى آخر الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية، أما آدم فلأنه تعلم من الله تعالى، وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من المراد بالأسماء إنما هو الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني، وذلك يشمل الأفعال والحروف والأسماء المصطلح عليها لأن الاسم سمى بذلك لأنه سمة أي علامة على مسماه، والأفعال والحروف كذلك، وأما تخصيص الإسم ببعض الأقسام فإنه عرف النحويين واللغويين، سلمنا أن الإسم بحسبْ اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم بالأسماء وحدها متعذر، سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الأسماء توقيفية فيثبت الباقي إذ لا قائل بالفرق.

المختلفة كذا خطر ببالي، ثم وجدت في كلام الفاضل ما يشير إليه، وأجيب عن الأول من الوجهين العقليين بأنا لا نسلم أن اللغات لو كانت اصطلاحية احتيج إلى آخر سابق، بل يكفي فيه الترديد والقرائن، وهو معنى قوله: (والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال) أي كتعليم الوالدين أطفالهم وهو منصوب عطفاً على اسم أن وهو الأسماء، وعطفه المراغي على الأقدار أي التوقيف يعارضه الأقدار والتعليم، وهو سهو لأنه حينئذ يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول، ولا يكون جواب الأول من المعقول مذكوراً: قال الفنري لأن التعليم بالترديد ليس معارضاً للتوقيف بل التعليم بالاصطلاح السابق أقول وجه عدم صلوح المعارضة أن التعليم بالترديد منسوب إلى العباد فلا يكون من آياته، إلا بتقدير أن الأقدار عليه كذلك فالمعارض حينئذ الأقدار ليس-إلا وأجيب عن الثاني منهما بان رفع الأمان من الشرع إنما يلزم من وقع التغيير لا جوازه (والتغيير) لم يقع إذ (لو وقع لاشتهر) لكونه مما يتوفر الدواعي على نقله،

الثاني: أن الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على تسميتهم لبعض الأشياء من غير توقيف. فقال: ﴿إن هي إلا أسْماءٌ سُمَيْتمُوُهَا﴾ فثبت التوقيف في البعض المذموم عليه، ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزله الثالث: قوله تعالى: ﴿ومن آياته خَلْقُ السَّمَوات والأَرْض واخْتِلاَفُ ألْسِنتِكُم﴾ وجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلافَ الألسنة وجعله آية، وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقاً لأن الاختلاف فيها قليل ثم أنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه، فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بِلسَان قَوْمِهِ﴾ (١) وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما امتن علينا بها، وأما المعقول فامران: أحَدهما: أنها لو كانت اصطلاحية لاحتياج الواضع في تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما، ثم أن ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته، فلا بد له من اصطلاح آخر، ويلزم التسلسل. واعلم أن هذا التقرير هو الصواب، وهو كما أتى به المصنف، ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره في المحصول على وجه آخر. فنقلوه إلا ههنا فاجتنبه نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الأشعري، وإنما يبطل به مذهب أبي هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك. والثاني من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها إذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغيير يؤدي إلى عدم الأمان والوثوق بالأحكام التي في شريعتنا فإن لفظ الزكاة والإجازة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي ﷺ لمعان غير هذه المعاني المعهودة الآن وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التغيير (قوله: وأجيب) شرع في الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة. فأجاب عن الأول: وهو قوله تعالى: ﴿وعَلّمَ آدَمَ الأَسْمَاء﴾ بوجهين: أحدهما: لا نسلم أن المراد بالأسماء في الآية في اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالأسماء سمات الأشياء وخصائصها كتعليم أن الخيل تصلح للكر والفر، والجمال للحمل، والثيران

---

(١) ابراهيم ٤

للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح، وأما تعليم السمات أي العلامات . فتقريره من وجهين أحدهما أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فإذا علمه هذه الأشياء فقد علمه سمة على الذوات أي علامة عليها . الثاني: أن الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر، وعلامات ما يصلح للحمل، وغير ذلك حتى إذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعملها في الحمل إذا تقرر هذا . فنقول: يصح إطلاق الاسم على ما ذكرناه لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون إسماً لأنه اشتق من السمة فواضح وإن اشتق من السمو فالعلو أيضاً موجود لأن الدليل أعلى من المدلول، وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل . أي عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أي ألفاظها . كما قال الأشعري: أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره، وعلى كل حال فليس في المضمر دلالة على شيء مما نحن فيه، الثاني: سلمنا أن الأسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الأسماء التي علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك، وفي المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم إلهام الاحتياج إليها واقدار على الوضع وفي الأحكام جواب رابع، وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام إنما هو فيها ، والجواب عن الثاني: وهو الذم في قوله تعالى: ﴿ما أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ إنا لا نسلم أن الذم على التسمية بل على إطلاقهم لفظ الإله على الضم مع اعتقادهم أنها آلهة إذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الأسماء دليل عليه ،ولأن هذه أعلام منقولة ، وليست بمرتجلة فلا ذم في التسمية ها على القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتجالها . والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى: ﴿وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾ أنه إذا انتفى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم، وأن المراد إنما هو اللغات مجازاً فليس محل

الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله من الأقدار، إما على وضعها أو على النطق بها فكل منها آية، وحينئذ فالتوقف يعارضه الاقدار فإن قيل: حمله على الوضع أولى. لأنه أقل إضماراً. قلنا: لا إضمار هنا أصلا فافهمه بل حاصله أن الامتنان دل بل لازمه على أن الباري تعالى له تأثير في اللغات. إما الوضع، أو بالأقدار، والجواب عن الرابع: أنا لا نسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر. بل يحصل التعليم بترديد اللفظ، وهو تكراره مرة بعد مرة على القرائن كالإشارة إلى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الأطفال، والجواب عن الخامس: أنا لا نسلم ارتفاع الأمان عن الشرع. لأن التغيير لو رفع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهماً فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه قال: (وقالَ أبو هاشمٍ: الكُلّ مصْطلَحٌ وَإلاّ فالتّوقيفُ إمّا بالوحْي فتَقدَّمُ البعثَة وهِيَ مُتَأخّرة لقوْلهِ تَعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا منْ رسُولٍ إلاّ بلِسان

واللازم باطل (وقال أبو هاشم) وأتباعه وهم أهل الاصلاح (الكل) أي مجموع الألفاظ (مصطلح وإلا) أي وإن لم يكن كذلك بل كانت توقيفية (فالتوقيف إما) أن يكون (بالوحي فتقدم البعثة) أي لزم حينئذ تقدم بالبعثة على التوقيف والعلم باللغة (وهي) أي لكن البعثة (متأخرة) عن التوقيف بها (لقوله تعالى) ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾[1] أي بلغتهم فيبطل تقدم البعثة، وكذا كون التوقيف بالوحي، فإن قلت دلالة الآية إنما هي على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البعثة قلنا هو مبنى على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم كذا ذكر الفاضل. (أو) يكون (بخلق علم ضروري في عاقل) فيلزم أن يعرف ضرورة أن الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه إذ لا بد في معرفة الوضع من معرفة الواضع على التعيين لاحتياجه إليه (فيعرفه تعالى ضرورة) لاستلزام العرفان الاول إياه (فلا

---

(١) ابراهيم ٤

قوْمهِ﴾ أوْ يخْلق علم ضرورُيٍّ في عاقلٍ فيَعرفُه تعالَى ضرورةً فلا يكوُن مُكلّفاً أوْ في غيره وهَو بعيدٌ، وأجيبَ بأنّه ألهمَ العاقلَ بأنّ وَاضِعاً مّا وَضَعها، وإنْ سُلِّم لْم يكُنْ مُكلّفاً بالمعرفةِ فقطْ. وقال الأستاذُ ما وَقَعَ بهِ التّنبيهُ إلى الإصطلاحِ تَوْقيفيٌّ والباقي مُصطلحٌ) أقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب إليه أبو هاشم. وهو أن اللغات كلها اصطلاحية إذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أي اعلمنا بها فالتوقيف إما أن يكون بالوحي وهو

يكون) هذا العاقل (مكلفاً) بمعرفة الله تعالى إلاّ لكان تكليفاً بالحاصل وإذا لم يكلف بالمعرفة لم يكلف أصلاً لعدم القائل بالفصل واللازم باطل. (أو) يكون بخلقه (في غيره) أي غير العاقل (وهو بعيد) إذ يبعد كون غير العاقل كالجماد والمجنون عالماً بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات اللطيفة، وهنا قسم آخر وهو خلق الأصوات في الجمادات وإنما لم يذكره لأنه أيضاً مما يبعد عن العقل. مع أن الآمدي جعله من قبيل خلق العلم الضروري. (وأجيب) بأن التوقيف لآدم عليه السلام قبل وجود قومه كما دل ظاهر الآية ولا يقدح في ذلك تأخر بعثة سائر الرسل عن العلم باللغة، وآدم لم وإن كان رسولاً لكن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هي في حق الرسول الذي له قوم وآدم لم يكن له قوم عند البعثة فهو مخصوص من الآية، إليه أشير في المختصر وشرحه، وقريب من هذا ما ذكر الفنري من أنه يقتضي تقدم اللغة على إرسال الرسل لا على الوحي مطلقاً لجواز كون التوقيف بالوحي إلى نبي غير مرسل و(بانهإلهمهم العاقل) ولا يلزم أن يعرف أن الله هو الواضع إذ لا حاجة في الوضع إلى العلم بالواضع على التعيين بل أن يلهم (بأن واضعاً ما وضعها) أي اللغات بأداء المعاني (وإن سلم) لزوم كونه عارفاً بالله فلأنه لا يكلف أصلاً، بل (لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط) ويكون مكلفاً بسائر التكليفات، ولا نسلم أنه باطل. قال الفنري وفيه نظر أما أولاً فللإجماع على عدم الفصل، وأما ثانياً فلقولهم أن كل عاقل مكلف بمعرفة الله تعالى. أقول كلاهما ممنوع. كيف والصبي العاقل غير مكلف بالمعرفة عند

باطل لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى: ﴿وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بلسان قَوْمِهِ﴾ أو يكون بخلق علم ضروري في عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل. لأنه يلزم منه أن

كثير من العلماء وكذا الناشيء على شاهق جبل فهما أن عرفا الله فبعد البلوغ وبلوغ الدعوة مكلفان بسائر الشرائع لا المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل. (وقال الأستاذ) الاسفرايني ومن تابعه وهم أهل التوزيع (ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح) والصواب على وكأنه ضمّنه معنى الإشارة أي القدر الذي وقع به الإشارة إلى الاصطلاح، أي التعليم الغير ابتداء (توقيفي والباقي مصطلح) إذ لو لم يكن البعض توقيفياً لزم الدور، أم التسلسل كما مر، والجواب ما أجيب به عنه ولكونهما مما هو ترك المصنف ذكرهما، وإذا بطل مذهب التعيين تعين التوقف. وفي شرح المختصر للمحقق أن النزاع إن كان في القطع فالصحيح التوقف، وإن كان في الظهور فالظاهر قول الشيخ لأن المراد بالآية الأولى إما تعليم الأسماء لآدم عليه السلام وهو ظاهر في أنه تعالى الواضع، ويثبت في الأفعال والحروف لعدم الفصل وذلك لأن الظاهر من تعليم الأسماء تعريف وضعها الجديد المخترع، إذ الأصل عدم وضع سابق لا الهام بان يضع لكونه مجازاً، وأما تعليم سمات المفهومات أي الألفاظ الدالة عليها الشاملة للأقسام الثلاثة وهو أيضاً ظاهر فيما ذكرنا لما ذكرنا، وحمل الأسماء على الحقائق والخواص وهي المسميات مخالفة الظاهر لدلالة قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾[1] وقوله: ﴿فلما أنباهم باسمائِهِمْ﴾ على أن التعليم للاسامي لا المسميات فإن قلت الضمير في قوله: «ثم عرضهم» يرجع إلى الأسماء والضمير لا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء قلنا الضمير للمسميات وإن لم يتقدم ذكرها لفظاً للقرينة الدالة عليها، ثم لما بين الوضع والواضع والموضوع له وعلة الوضع

---

(١) البقرة ٣١

يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم. لأن حصول العلم الضروري بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى. لأن العلم بصفة الشيء إن كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً، وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة لحصولها، وإذا لم يكن مكلفاً بها لم يكن مكلفاً مطلقاً لأنه لا قائل بالفرق أن يكون بخلق علم ضروري في إنسان غير عاقل، وهو بعيد جداً فإنه يبعد إن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة، فإذا انتفت طرق التوقيف انتفى، وثبت التوقيف، وثبت الإصطلاح، وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ما قرره الإمام وأتباعه، فإنهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف بالوقوف عليه، فجعله المصنف دليلا واحداً مقسماً فجمع بين الاختصار في اللفظ والانحصار للأقسام، وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا يجوز أن يقال إن الله تعالى ألهم العاقل أي خلق العلم فيه بأن واضعاً أما وضع هذه الألفاظ بازاء هذه المعاني لا أن الله تعالى هو الذي وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف، الثاني سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لا استحالة فيه، أما كونه غير مكلف مطلقاً فإنه غير لازم كمن أتى بعبارة دون عبارة. واعلم أن الأحسن في الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال أن الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شيء مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعثه الله تعالى إليهم بلغتهم وأحسن من هذا أيضاً. أن يقال الوحي قد يكون إلى نبي وهو الذي أوحى إليه لكن لا للتبليغ وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا

مهد قاعدة يعرف بها وضع اللفظ لمعناه، وذلك لأنه لما كان الواجب من العلم بالشرع موقوفاً على العلم بمضمون الكتاب والخبر العربيين وهو موقوف على العلم بالعربية كان العلم بها واجباً لأنه مما يتوقف عليه الواجب مع كونه مقدور المكلف فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية. (وطريق معرفتها) أما مجرد النقل أو العقل أو المركب منها والأول أما (النقل

كل رسول نبي ولا ينعكس والآية إنما تنفي تعلمها بالوحي إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي إلى نبي (قوله وقال الأستاذ) هذا هو المذهب الرابع اختيار الأستاذ أبي إسحق الاسفرايني الشافعي وهو أن القدر الذي وقع به التنبيه إلى الإصطلاح توقيفي فإنه لو كان اصطلاحياً في تعليمه إلى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحياً هكذا قاله الإمام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الإستدلال عليه أن الباقي يحتمل أن يكون اصطلاحياً، وأن يكون توقيفياً وهو الذي نقله عند ابن برهان والآمدي وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم، فعلى هذا يكون مذهبه مركباً من الوقف والتوقيف، وفي المسألة قول خامس أن ابتداء اللغات اصطلاحي والباقي محتمل كذا في المحصول والتحصيل، لكن في المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفي قال:

(وطَريق مَعرفتِها النَقْلُ المُتواتِرُ أو الآحادُ واسْتنباطُ العقْل منْ النَّقْل كما إذا نُقلَ أنَّ الجمْعَ المعرَّف بالألفِ واللاَّمِ يَدْخله الاستْثناء، وإِنّه إخْراجُ بعْض

المتواتر) وهو في اللغات المشهورة بالتواتر التي لا تقبل التشكيك كالسماء والأرض والحر والبرد. (أو) أما (الآحاد) أي نقل الآحاد، وهو فيما وراء ذلك كالمروية المعنعنة عن الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها كالخليل والأصمعي ونحوهما، وقد أوردوا في مثاله نحو الحنطحوب والحر يعطل للمنجنيق والدم (و) الثاني هو (استنباط العقل من النقل) أي المقدمتين النقليتين حكماً لغوياً (كما إذا نقل) عن أئمة اللغة (أن المجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء) ونقل عنهم أيضاً (وإنه) أي الاستثناء (إخراج بعض ما تناوله اللفظ) فالعقل يستنبط منهما عموم الجمع المعرف (فيحكم بعمومه) بناء على أنه لو لم يكن عاماً متناولاً لكل فرد لما جاز إخراج أي فرد أريد قال الفنري: ولو بدلت المقدمة الثانية بقولهم أن كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلاً عليه لكان اظهر في المطلوب. أقول كلامه في الاستنباط وهو ينبيء

ما تَناولُه اللَّفظُ فيَحْكم بعُمومِهِ، وَأمّا العقْلُ الصِّرفُ فَلا يُجْدي) أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق إلى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور. أحدها: بالنقل المتواتر كالسماء والأرض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل الشكيك. الثاني: الآحاد كالقرء ونحوه من الألفاظ العربية قال في المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الأول وذكر الآمدي ونحوه، والثالث. ولم يذكره الآمدي ولا ابن

عن الكلفة فلا يناسبه ما هو بديهي الانتاج. فلذا أوردها هو دليل الكبري دونها مع أنه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى الكلية التي ذكرها ويؤيد ذلك عن الفاضل إياها من الضمائر العقلية (وأما) الثاني: وهو (العقل الصرف فلا يجدي) نفعاً في اللغة، لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات، والعقل لا يستقل بها، ثم في كون النقل المجرد طريقاً بمعنى استقلاله بالدلالة، فلا مدخل للعقل فيه نظر إذ صدق المخبر لا بد منه وهو عقلي فالطريق على هذا المركب وهو قسمان: قسم صرح فيه النقل بان هذا هو موضوع لذلك، وقسم ثبت فيه بالنقل ما إذا انضمت إليه مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع، وكل من القسمين يجري فيه التواتر والآحاد والقدح في المتواتر سفسطة لا تستحق الجواب، وفيما ثبت بالأحاد يثبت الظن وهو كاف فيه والاحتمالات المرجوحة إنما تنافي القطع دون الظن فاندفع ما شكك به البعض من أن أكثر الألفاظ دوراناً على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سرياني هو أم عربي مشتق، ومم اشتق. أو موضوع ابتداء، ولما وضع للذات. أو لبعض المعاني، للمفهوم الكلي، أو الشخصي فما ظنك بغيره، وأيضاً لرواة معدودون كالأصمعي وغيره ولم يبلغوا حد التواتر فلا نقطع وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء واللغط عليهم (الفصل الثاني في تقسيم الألفاظ) الموضوعة والتقاسيم المذكورة ثلاثة: الأول: الدال وحده إلى المفرد والمركب، والمفرد إلى أقسامه. والثاني: باعتبار الدال والمدلول. والثالث: للمدلول وحده، وتقسيم المركب إلى أقسامه من تقسيم الدال وحده كتقسيم المفرد ولذا لم يصدره بلفظ التقسيم، وإلا نسب ذكره عقيب تقسيم المفرد قبل التقسيم

الحاجب. استنباط العقل من النقل كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء، ونقل إلينا الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين أن الجمع المعرف للعموم، وأما العقل الصرف بكسر الصاد أي الخالص فلا يجدي أي فلا ينفع في معرفة اللغات، لأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدي إليه، واللغات من هذا القبيل لأنها متوقفة على الوضع قال: (الفصل الثاني في تقسيم الألفاظ دَلالة اللفظِ على تمامِ مُسَمَّاه مُطابَقَةٌ وَعلى جُزْئِهِ تَضمَّنٌ وَعلى لازمِه الذِّهنيّ إلتزامٌ) أقول لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما

الثاني، وإنما أخره عن الكل لأن القسمين المتوسطين مما يتعلق بالمفردات بحسب الأصل، ولما توقف معرفة تقسيم الدال على معرفة أقسام الدلالة قدم تقسيمها وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عقلياً كان اللزوم أو عرفياً دائمياً وغيره، كلياً أو جزئياً، وهي إما غير لفظية كدلالة الأثر على المؤثر، أو لفظية، وهي إما أن تكون طبيعية كدلالة أخ على الوجع على ما قيل، أو عقلية كدلالة اللفظ على اللافظ، مهملاً كان أو مستعملاً غير معلوم الوضع للسامع أو معلومة، واعتبار الدلالة فيه بالنسبة إلى ما لا يتعلق بالوضع مما هو مشترك بين العالم بالوضع غيره، أو تكون وضعية وهي الدلالة اللفظية الوضعية وهي المراد ههنا، وهي كون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى للعلم بالوضع، وإنما لم نقل بالوضع للمدلول عليه ليشمل التضمن والالتزام. إذ هما وضعيتان إذ المراد ما للوضع فيه دخل قيل: وإنما لم تجعل الدلالة نفس الفهم لأنه صفة الفاهم والدلالة صفة اللفظ فلا تكون هي هو، وفيه نظر لأن اللفظ يتصف بفهم المعنى منه إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل قيل: إن معنى الدلالة موجبية تحمل اللفظ أو سماعه لفهم المعنى، ولهذا يصح تعليل الفهم بالدلالة فتكون علته الفهم فيكونان متباينين فلا يكون أحدهما الآخر بحسب المفهوم والذات، وهذا أقرب وإذا تقرر فنقول: (دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة)

يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوده وقدم تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها لأن التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة وإنما قلنا أن تقسيم الدلالة تقسيم للألفاظ لأن كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقديم الدلالة اللفظية إلى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الألفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم أن الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر وهي إما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احترز المصنف عنها بقوله دلالة اللفظ. ثم أن اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام إما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر وإما وضعية وهي المقصودة ههنا فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على إن الإمام قال أن دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التي يريدها المصنف هو كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وإن شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه وقسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام أحدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان

لتوافق اللفظ والمعنى لكنه موضوعاً بإزائه (و) دلالته (على جزئه) أي جزء المسمى (تضمن) لكونه المعنى المدلول في ضمن الموضوع له (و) دلالته (على لازمه الذهني) أي اللازم للمسمى (التزام) لكون المعنى للمدلول لازماً للموضوع له، وإنما اعتبر اللزوم الذهني لأن فهم المعنى من اللفظ أما سبب الوضع له، أو سبب أنه لا ينفك فهمه عن فهم الموضوع، والأول منتف فلا بد من الثاني، ولم يعتبر الخارجي لحصول الفهم بدونه كما في دلالة العدم على الملكة، وقيل لفظ التمام في المطابقة زائد إذ الجزء ليس بمسمى اللفظ ويمكن التوجيه بأن

على الحيوان الناطق وسمي بذلك لأن اللفظ طابق معناه ، الثاني دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسمي بذلك لتضمنه إياه ، الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمر وإذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان فإنه إذا لم ينتقل الذهن إليه لم تحصل الدلالة ألبتة ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهني التزام غير مستقيم لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعني أن اللزوم بمجرده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو إطلاق اللفظ واللزوم شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه من وجوه. منها أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل والمهمل وهو مجتنب في الحدود، فكان ينبغي أن يقول دلالة للقول، ومنها أن التمام لا يكون إلا فيما له أجزاء، وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد، والآن والنقطة. وكلفظ الله سبحانه وتعالى . ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه، وفي التضمن من حيث هو جزء، وفي الالتزام من حيث هو لازمه، ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه. كوضع الممكن العام والخاص ما ستعرفه في الاشتراك وكذلك وضع مصر للاقليم الخاص وللبلدة المعروفة، وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه وهو الضوء، فإن دلالة مصر مثلا على

الجزء لكونه مدلول اللفظ في الجملة. قد يتوهم أنه مسماه فذكر التمام لذلك، مع أنه تأكيد حسن لوقوعه في مقابلة جزء المسمى، ولا بد في الكل من اعتبار قيد آخر وهو من حيث هو كذلك لئلا يلزم النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء، كالامكان المشترك بين الخاص والعام، أو بين الملزوم واللازم كالشمس

البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تمام المسمى لا من حيث أنها جزؤه، فإن دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام على أن الإمام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط، ويلزمه ذلك في الباقي، وهكذا فعل صاحب التحصيل، لكن حذفها صاحب الحاصل، ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية واتباعاً للمتقدمين فإنه لم يذكره أحد قبل الإمام كما قاله القرافي، ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي أورده بعضهم وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلي والكلية والكل، والجزء والجزئية والجزء، فاما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان، والجزئي مقابله كزيد وسيأتي ذلك، وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا رجل يشبعه رغيفان غالباً، وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنساناً، وأما الكلي فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية، ويقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل. كالخمسة مع العشرة إذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح، وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم، والجزء إنما يقابله الكل، ومسمى صيغة العموم ليس كلا

المشترك بين القرص والضوء، إلا أن قيد الحيثية قد يترك لظهوره خصوصاً في أمور تختلف باعتبار الحيثيات ولا تخرج دلالة المركب عن هذه الأقسام، فان المعنى بوضع اللفظ تعيينه له أو تعيين أجزائه لأجزائه بحيث يطابق المجموع، فالدلالات التلاث في المركب كدلالة العشرة موجودة على مفهومه، وعلى وجود الخمسة، ووجود الزوج (واللفظ إن دل جزؤه على جزء معناه) أي معناه

كما قررناه، وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في النفي أو النهي فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه، ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه (فائدة) جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينهما وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ أما في موضوعه وهي الحقيقة أغير موضوعه لعلاقة وهو المجاز، والباء فيها للاستعانة والسببية، لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه باطلا لفظه. فاطلاق اللفظ آلة الدلالة كالقلم للكتابة، والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلة باللفظ اللسان وغيره من المخارج، وثانيهما من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع، والدلالة بلفظ صفة للمتكلم، وثالثها من جهة السببية فإن الدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ مسبب عنها، ورابعها من جهة الوجود فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس، وخامسها من جهة الأنواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام، وللدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز قال:

(وَاللّفظ إن دل جُزؤُهُ على جُزءِ مَعناهُ فمُركبٌ وَإلاّ فمُفْردٌ: وَالمُفْرَدُ إمّا أنْ

الموضوع له (فمركب وإلا) وإن لم يدل (فمفرد) فخرج عن المركب ودخل في المفرد ما لا جزء له نحو ف. علماً وما له جزء لكن لا جزء لمعناه كالوجود، وما له جزء لمعناه لكن لا يدل جزؤه على جزء معناه في وضع كزيد وماله ولمعناه جزء ويدل عليه في وضع كعبد الله علماً. فإن أجزه دل على جزء معناه في الوضع الإضافي لكن لا يدل على جزء المعنى المقصود إذ الظاهر من المعنى ههنا ما يقصد من اللفظ بالوضع الحالي، إلا أن مثل الحيوان الناطق العلم للشخص الإنساني لا يخرج عن المركب لدلالة كل من جزئية على مفهومه الذي هو جزء الماهية الإنسانية التي هي جزء من المعنى المقصود، وجزء الجزء جزء، فيجب أن يقال أن قصد دلالة جزئه فيخرج لأن دلالة الجزء ههنا غير مقصودة كذا قيل وقال الفاضل لا دلالة لشيء من أجزائه أمثاله على شيء أما إذا اشترط في الدلالة

لا يَستقِلّ بمَعْناهُ وهُوَ الحَرْفُ. أوْ يَستقِلْ، وهُو فعْلُ إنْ دلَّ بهْيئتهِ علىٰ أحدِ

القصد والإرادة فظاهر، وأما إذا لم يشترط فلعدم فهم المعاني الأصلية عند القرينة الدالة على أنها مستعملة في المعاني العلمية للقطع بأن عبد في عبد الله بمنزلة أن من إنسان ولا قائل فيه بالتركيب، ودلالة ان على من الشرط يعم أنها تدل حال الإنفراد، عدم جعلها جزأ من الأعلام ولا خفاء في أن ذلك بوضع آخر أقول لا نسلم عدم انتقال الذهن إلى المعاني الأصلية بالنسبة إلى العالم بالوضعين غاية ما في ذلك أنه يقطع بأنها ليست بمراده، ولا نسلم أن عبد في عبد الله بمنزلة ان من إنسان كيف وهو مقرون بما له دلالة في الجملة بخلاف أن من إنسان فيجوز أن يكون عدم دلالته بسبب أنه قرن بما لا دلالة له بدونه، بل هو بمنزلة ان في قولنا ان علم علماً ولا نسلم عدم دلالته حينئذ على الشرط، لولا تحقق وضع تان لمعنى فعلي ما ضوى، وفرض أن إنسان منقول على الجملة الشرطية لدل كل من جزأيه، ولعله استنبط ما قال من كلام الإمام حيث أخرج عبد الله علماً من المركب بزيادة قيد حيث هو جزؤ. بنا على أنه لا يصدق عليه أنه يدل جزؤه على جزء معناه، حيث الجزء جزؤه بل حيث هو مركب، وحينئذ لا يكون الجزء عبد الله علماً، ويوضحه أنه كان يمكن أن يقال عبد الله مركباً لا يدل جزؤه المعنى حال صيرورته جزءاً لعبد الله علماً، وهو علماً يدل جزؤه على جزء المعنى حال كونه جزءاً للمركب، فيلزم أفراد المركب وتركيب المفرد واجزائه، بأن المعتبر في الدلالة وعدمها حال يكون فيها الجزء جزءاً لهذا اللفظ لا لغيره والظاهر أنه لا حاجة إليه إضافة الجزء إلى اللفظ تغني عن هذا القيد وهذا مراد الفنري بقوله لا حاجة إلى هذه الزيادة لأن عبد الله علماً غير عبد الله نعتاً فما هو جزء لعبد الله علماً ليس جزءاً لعبد الله نعتاً، وبالعكس فإن الزاي من زيد قائم لا يدل على جزء المعنى فوجب أفراده، أجيب بأن المراد الجزء القريب قيل هو مما لا يناسب التعريف، والحق أن قوله جزؤه لا تفيد العموم فلا يجب في المركب دلالة كل جزء فحينئذ لا يقدح عد دلالة الزاي من زيد قائم في

الأزْمنةِ الثّلاثةِ، وإلا فاسمٌ كلّيٌّ إنْ اشترَكَ معْناهَ، مُتواطىء إن استْوىٰ، ومشكّك إن تفاوَت، وجنْس إنْ دلّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالْفَرسِ ، ومُشتّقٌ إنْ

كونه مركباً لدلالة كـل مـن جـزئيـه القـريبين على جـزء المعنـى كـذا ذكـر الجاربردي، (والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف) ومعنى عدم استقلاله أن في دلالته على معناه الافرادي لا بد من ذكر متعلقه، لا أنه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره . كما اختاره الفنري وغيره، وإلا انتقض بمثل ذو وقيد المعنى بالإفرادي أي مدلول اللفظ بانفراده لأن المعنى التركيبي الحاصل منه عند التركيب يضاف إليه أيضاً، وإن كان الأول هو المراد عند إطلاق لفظ معنى اللفظ وتشترك الثلاثة في أن معانيها التركيبية لا تحصل إلا بذكر ما يتعلق به من أجزاء الكلام، ويختص الحرف بأن معناه الافرادي أيضاً كذلك وفي كلام بعض المنطقيين إشارة إلى أن المراد بعدم استقلاله أن معناه غير مستقل أي متوقف على الغير ولذا جعلوا اللفظ الدال على الرابطة أي النسبة الواقعة بين المحمول والموضوع حرفاً لتوقف النسبة على المنتسبين إلا أنه قد يأتي في طالب الاسم في بعض الصور كهو في قولنا زيد هو عالم، وفي طالب الفعل في البعض ككان في زيد كان عالماً وفيه نظر، لأنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجباً لكون اللفظ حرفاً لكان جميع الأشياء الدالة على النسب والإضافات حروفاً كذا ذكر الفاضل: (أو يستقل) أي المفرد بمعناه (وهو فعل إن دل بهيئتـه) أي بصيغته وضعـاً (على أحـد الأزمنـة الثلاثـة) أي الماضي والحال والمستقبل (وإلا) أي وإلا لم يدل عليه بصيغته (فاسم) سواء لم يدل على الزمان كالسواد، أو دل بلا خصوصية أحدها كالصبوح، أو دل على أحدها، لكن لا بصيغته كالأمس وغداً، وعد الفنري اسم الفاعل مما دل عليه بالصيغة حال العمل، لكن لا وضعاً، والظاهر أن دلالته عليه ليس بحسبها إذ معناه كون الصيفة موضوعة لذلك، والاسم (كلي إن اشترك معناه) بين الأفراد الخارجية أو الذهنية بإمكان صدقه عليها، والكلي (متواطيء إن استوى) معناه أي

دلَّ على ذِي صِفة معيَّنَةٍ كالفَارِس، وجُزْئِيّ إنْ لَمْ يَشترِكْ، وعلَم إنْ استقلَّ، ومضمَرٌ إنْ لَمْ يَستقلَّ) أقول اللفظ ينقسم إلى مركب ومفرد، وذلك لأنه إن دل

حصوله في أفراده من غير التفاوت بالشدة ولا بالأولوية، ولا الأولية كالانسان لتوافق أفراده في المعنى (ومشكك إن تفاوت) الحصول باحد الوجوه لتشكيك الناظر في أنه متواطيء أو مشترك كالعين نظراً إلى أصل التوافق وعروض التفاوت، ولم يذكر المحقق الأولوية إشارة إلى أن ذكر كل من الشدة، والأولوية مغنى عن الأخرى، ولذا يقال ما يتفاوت بأولية وأولوية من غير ذكر الشدة ثم معنى ذلك أن العقل إذا لاحظ نسبة كل المفهوم إلى أفراده فيحكم بأن اتصاف البعض به أولى وأقدم، كما في اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الأب والابن بالإنسانية (وجنس إن دل على ذات غير معينة) أي حقيقة معينة بالنوع (كالفرس) من غير دلالة على صفة إذ الذات كما يطلق ويراد به ما يقوم بنفسه أو ما صدق عليه الحقيقة من الأفراد يراد به نفس الحقيقة أيضاً، (ومشتق إن دل على ذي صفة معينة) ثم المشتق إذا لم يعتبر فيه خصوصية ذات إماله الصفة فهو اسم صفة (كالفارس) فإن معناه شيء له هذه الصفة من غير دلالة في اللفظ على خصوصية أنه إنسان أو جسم أو غيره حتى لو تصور ما هو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشيء وإنما ذلك لضيق العبارة، وإن اعتبر فيه خصوصية الذات لم يكن من قبيل الذات كاسم الزمان والمكان إذ ليس معنى القيل شيء ما فيه القيل بل زمان أو مكان فيه ذلك كذا ذكر الفاضل، ومما يدل على أن اسم الصفة لا يدل على خصوصية الذات صحة قولنا الأسود جسم وإفادته وإلا لكان قولنا الاسم ذو السواد جسم (و) الاسم (جزئي إن لم يشترك) معناه بين الأفراد بأن لا يمكن بقرينة غير الإشارة، فإن ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والخطاب، وتقدم الذكر فمعنى عدم استقلاله غير ما هو في الحرف، لأن احتياج تشخص المدلول بإحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط في إفادة معناه الافرادي ذكر متعلقه.

جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب إسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم، أو تركيب مزج كخمسة عشر ، أو تركيب إضافة كغلام زيد، وأورد القاضي أفضل الدين الخونجي على هذا حيوان ناطق علماً على إنسان، فينبغي أن يزاد حين هو جزؤه كما ذكره الإمام في المحصول: (وقوله إن دل جزؤه) أي كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره بإضافة اسم الجنس لأنها للعموم، أو نقول إذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لأن ضم الجزء المهمل إلى المستعمل غير مفيد؛ قال الأصفهاني في شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين، وقال بعضهم المركب ما قلناه وأما المؤلف فهو ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبدالله: (قوله وإلا فمفرد) أي وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر ، أوله جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد . ألا ترى أن الدال منه وإن كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزآ من معناه أي من مدلولها وهو الذات المعينة ،وكذلك عبدالله وتأبط شراً ونحوه غلاما، ولك أن تقول هذا التعريف يقتضي أن قام زيد مفرد لأن جزآه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل عل جزء معناه فينبغي تقييد الجزء بالقريب (قوله والمفرد الخ) بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم أن المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف، وحاصله أن المفرد إن كان لا يستقل بمعناه الحرف أي لا يفهم معناه الذي وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ألا ترى أي الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لأن التبعيض تعلق به، وإن استقل نظر إن دل بهيئته أي بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة أما الماضي كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل. (وإلا) أي وإن لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم، وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته . كالصبوح

والغبوق وأمس والحال والمستقبل. والآن (قوله كلي) اعلم أن الاسم قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وتسميته بذلك مجاز، فإن الكلية والجزئية من صفات المسمى، فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحيوان والإنسان والكاتب أو لم تقع مع إمكانها كالشمس، واستحالتها: كالإله وتعبير صدق عليها وهو الجزء الحقيقي، ويقال لما يدل على أخص من آخر جزئي إضافي أي بالإضافة إلى الأعم ثم الجزئي. (وعلم إن استقل) بالدلالة بمعنى أنه وضع لمدلوله بلا قرينة (مضمر إن لم يستقل) قال المدقق في إيضاح المفصل المضمر ما وضع لمدلوله بقوله أنه اشترك معناه غير مستقيم لأن الكلي الذي لم يقع فيه شركة يخرج منه، فالأولى أن يقول أن قبل معناه الشركة، وقال الغزالي الكلي هو ما يقبل الألف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه. ثم أن الكلي ان استوى معناه في أفراده فهو المتواطىء كالانسان فان كان فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقية، وسمي متواطئاً لأنه متوافق يقال تواطأ فلان وفلان أي اتفقا، وإن اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والإمكان كالوجود فإنه واجب في الباري ممكن في غيره أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل، وعلى الأعراض مع افتقارها إليه. أو بالزيادة والنقصان كالنور فإنه في الشمس أكثر منه في السراج، والمفهوم من قول المصنف إن تفاوت اختصاصه بهذا الأخير وليس كذلك وسمي مشككاً لأنه يشك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة، أو مشترك لما بينها من اختلاف. (فائدة) قال ابن التلمساني لا حقيقة للمشكك لأن ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركاً، وإن لم يدخل بل وضع القدر المشترك فهو المتواطىء، وأجاب القرافي بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك، ولكن

قال الفنري وينتقض بالمعرف بلام العهد لأنه وضع لمدلوله بقرينة غير الإشارة وهي لام العهد. أقول الاسم الداخل عليه اللام لا يدل إلا على مسماه بلا قرينة

الاختلاف أن كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك، وإن كان بأمور خارجة عن مسماة كالـذكـورة والأنـوثـة والعلم والجهـل فهـو المصطلح على تسميته بالمتواطىء. (قوله وجنس) يريد أن الكلي إن دل على ذات غير معينة كالفرس والإنسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أي اسم الجنس كما قال في المحصول ومختصراته، وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للأسد وثعالة للثعلب، فإنه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثعالة أي ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل في اللفظ معاملة الأعلام كالابتداء به، ووقوع الحال منه في الفصيح ومنع صرفه إن انضمت إليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه، وعلى أصل التقسيم لكونه أهمله منه. والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور فإذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها تلك الصورة الكائنة في ذهنه في جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الأسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد، فإن وضع لها من حث خصوصها فهو علم الجنس، أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس إذ تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي، وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة من في الذهن، وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي. (قوله مشتق) أي وإن دل على ذي صفة معينة أي صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس. قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرساً أو حماراً، وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمّار حكاه الجوهري قال: وأما الراكب

والعهد به مستفاد من اللام، ولـو سلم فمـرجـع لام العهـد إلى الإشـارة، قـال الجاربردي في جعل المضمر جزئياً نظر لأن وحدته نوعيـة لمقـوليـة أتـت على المخاطب سواء كان هذا أو ذاك، ولا شيء من الجزئي وحدته نوعية، وجوابـه

فهو من كان على بعير خاصة، ولقائل أن يقول إذا كان الفارس يطلق عليها فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة. قال في المحصول والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد، وإما خصوص تلك الذات من كونها جسماً من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد، وإما خصوص تلك الذات من كونها جسماً أو غير جسم فلا. لأنه يصح أن تقول الأسود جسم فلو كان مفهوم الأسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد، ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضاً، نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام، [فائدة] الكلي على ثلاثة أقسام طبيعي ومنطقي وعقلي فالإنسان مثلا فيه حصة من الحيوانية، فإذا أطلقنا عليه أنه كلي فههنا ثلاث اعتبارات: أحدها أن يراد به الحصة التي شارك بها الإنسان غيره فهذه هو الكلي الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الإنسان الموجود وجزء الموجود موجود، والثاني أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهو هذا الكلي المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تناهيه، والثالث أن يراد به الأمران معاً. الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة، وهذا أيضاً لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى، وذهب أفلاطون إلى وجوده، وقد ذكر الإمام تقسيمات أخرى في الكلي كانقسامه إلى الجنس والنوع، وأهمله المصنف هنا لذكره إياه في المصباح. (قوله وجزئي إن لم يشترك) أي لم يشترك في معناه كثيرون، وهو قسيم لقوله أولا كلي ان اشترك معناه، ثم ان الجزئي إن استقل بالدلالة أي كان لا يفتر إلى شيء يفسرها فهو العلم كزيد، وإن لم يستقل فهو المضمر كأنا وأنت، لأن المضمرات لا بد لها من شيء يفسرها، وفي كلامه نظر من وجوه أحدها أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات، الثاني أن هذا التقسيم كله في الاسم، وقد تقدم أن الاسم هو الذي يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى ما لا يستقل. الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً حداً للحرف، فان أراد بالاستقلال الأول غير ما أراد بالاستقلال الثاني فليبين: [فائدة] ذهب

الأكثرون إلى أن المضمر جزئي كما ذهب إليه المصنف: واحتجوا بأن الكلي نكرة والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كلياً، وبأنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين، لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص. ونقل القرافي في شرح المحصول وشرح التنقيح عن الأقلين أنه كلي، وقال أنه الصحيح، وقال الأصفهاني في شرح المحصول أنه الأشبه وهذا القول هو الصواب: لأن أنا وأنت وهو صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئياً، وأيضاً فإن مدلولاتها لا تتعين إلا بقرينة بخلاف الإعلام، وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم، وأنت لمفهوم المخاطب، وهو لمفهوم الغائب، وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن إفادة اللفظ للشخص المعين له سببان: أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام، والثاني أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص معين فيفهم الشخص لحصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس، وإن كان كلياً وكذلك القول أيضاً فيما عدا العلم من المعارف كاسم الإشارة والموصول والمعرف بأل، ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذي نختاره أنها كليات وضعاً، جزئيات استعمالا: قال ★ (تقسيم آخر ـ اللَّفظُ وَالمَعنىٰ إمّا أن يتَّحدَ وهُوَ المُفْرد أو يتَكثَّرا وهي المُتباينةُ تَفاصَلَتْ

يعرف بالتأمل، ولعل جوابه أن عده من الجزئي باعتبار حالة استعماله، لأنه حينئذ باعتبار قصدك معيناً جزئي، وفيه نظر للزوم أن يكون مثل رجل وضارب في قولنا جاء رجل أو ضارب، وأنت تقصد معيناً جزئياً، اللهم إلا أن يقال أنه لوحظ في أصل وضع المضمر التعيين. حيث وضع لواحد نوعي ليفهم منه المعنى عند الاستعمال ألبتة، بخلاف مثل رجل ونحوه فنزل ذلك منزلة وضعه الشخصي، ثم لاخفاء في أن تسمية اللفظ كلياً وجزئياً من تسمية الدال باسم المدلول إذا الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ على ما عليه المحققون، وفي أن إيراد عدم الاستقلال في تعرفي الحرف والمضمر مع كونه مشتركان بين مختلفين من غير قرينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات (تقسيم آخر) وهو باعتبار الدال والمدلول

معانيها كالسَّوادِ والبياضِ ، أَوْ تَواصَلتْ كالسَّيفِ وَالصَّارِمِ والنَّاطقِ والفَصِيحِ ، أَوْ يتكثَر اللَّفظُ ويتَّحدَ المعنى وهيَ المترادفةُ . أَو بالعكْسِ فإنْ وُضعَ للْكلّ

(اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المفرد أو يتكثرا) فان اتحدا فاللفظ أما كلي أو جزئي إلى آخر ما مر، ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا، ومعنى وحدة المعنى . المعنى أن يكون المقصود باللفظ المستعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار ما صدق هو عليه كثرته، هو أن يكون مفهوماً مغايراً لمفهوم آخر سواء كانا مفهومي لفظ أو لفظين، وأن تكثرا أي اللفظ والمعنى فالألفاظ تسمى متباينة لركوب كل منها معنى غير ما ركبه الآخر سواء كانت المعاني متفاصلة بالذات لا يصدق بعضها على بعض أو غيرها، وتسمى متواصلة بأن يكون أحد اللفظين للذات والآخر للصفة، أو يكونا للصفة وصفة الصفة . وهذا معنى قوله: (وهي المتباينة: تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم مثال لما بين الذات والصفة (والناطق) بمعنى اللافظ (والفصيح) مثال لما بين الصفة وصفتها وقد يكون بين صفة الشيء وصفة أخرى له كالشاعر والكاتب، وبين الذات وصفة الصفة كالإنسان والفصيح، وبين الذات ومجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لغلبته على السيف الهندي، وبين الذات والجزء كالإنسان والناطق بمعنى مدرك الكليات، وبين الجزء والجزء كالحيوان والناطق، وبين الجزء والصفة كالناطق والكاتب، أو الجزء صفة الصفة كالناطق بمعنى المدرك والفصيح، وزعم الجاربردي والخنجي إن قوله وهي المتباينة ينصرف إلى قسمين وليس كذلك لاختصاصه بالأخير . يشهد له المحصول وغيره على أنه لا يصح ضمير هي إلا باعتبار دلالة التكثر على الألفاظ وهي مفقودة في الأول، اللهم إلا أن يقال اللفظ الواحد ذو المعنى الواحد يعرض له صفات التباين إذ نسب إلى لفظ آخر، يخالفه في المعنى وحينئذ يكون راجعاً إلى تكثر اللفظ والمعنى وهو القسم الأخير، (أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى) والألفاظ (هي المترادفة) سواء كانت من لغة واحدة أو لا لترادفها على معنى واحد بالركوب . (أو بالعكس)

فمُشتْركٌ إلاَّ فإنْ نُقلَ لِعلاقة واشتْهرَ في الثّاني سُمْي بالنَسبةِ إلىٰ الأوّل منْقولاً عنهُ والثـاني (منقـولا) إليه ،وَإلا فحَقيقةٌ وَمجازٌ، وَالثّلاثةُ الأولُ المتّحدةُ المَعنىٰ

بأن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى (فإن وضع) هذا اللفظ (للكل) أي لكل من المعاني بالوضع الأول (فمشترك) أي فهو مشترك فيه بالنسبة إلى الجميع لاشتراك الكلي فيه، وبالنسبة إلى كل يسمى مجملا، والمجمل ما يحتمل معنى آخر على السواء، والمشترك قد يكون للضدين كالجون للأسود والأبيض، وللجزء والكل كالامكان للعام والخاص، والذات والصفة كالشمس للجرم والضوء والجرم والصفة كالناطق للمدرك، واللافظ وللأشياء المختلفة كالعين للباصرة، والفوارة والذهب وقرص الشمس، ونفس الشيء، وموضع من الركبة، وعين للميراث والجاسوس و(إلا) أي وإن لم يوضع للكل بل وضع لأحدهما ثم نقل إلى الباقي (فإن نقل) لا لعلاقة بينهما فهو المرتجل مثل جعفر وكافور علمين. كذا ذكر الفترى أقول الظاهر أن المصنف جعله من المشترك ولذا لم يفرده بالذكر، وقد صرحوا باندراجه فيما كان موضوعاً للمعاني بالوضع الأول، إذ الوضع الثاني إنما هو بالنقل لعلاقة إليه أشير في القسطاس وإن نقل (لعلاقة واشتهر أي غلب استعماله (في التاني سمى) اللفظ (بالنسبة إلى) المعنى (الأول منقولا عنه وإلى) المعنى (التاني منقولا إليه) ويسمى منقولا شرعياً إن كان الناقل الشرع كالصلاة، وعرفياً إن كان العرف العام كالدابة، واصطلاحياً إن كان الخاص كالرفع للنحاة، والمنقولات بالنسبة إلى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل، مجازاً عند أهل الوضع الأول، وبالقياس إلى المعاني الأول بالعكس (وإلا) أي وإن لم يشتهر اللفظ في التاني أي لم يغلب مساوياً كان أو مرجوحاً: (فحقيقة) بالنسبة إلى الأول (ومجاز) بالنسبة إلى الثاني؛ وهو إما استعارة إن كانت العلاقة المشبهة بينهما كأسد للشجاع مُجاز مرسل إن كانت غيرها مثل الحلول في تسمية المطر سماه وغيره، وقد أطلق الفقهاء الاستعارة على أي مجاز، كان التقسيم إلى الحقيقة والمجاز بناء على استلزام المجاز الحقيقة، وإلا فقد يكون اللفظ في المعنيين مجازاً،

نُصوْص وأمَّا الباقيةُ فالمتَساوي الدِّلالةِ مُجْمل، والرَّاجحُ ظاهرٌ، والمرجوحُ مؤوّلٌ، وَالمُشتركُ بينَ النَّص والظّاهِرِ المحكَم وَبيْن المجْملِ والمؤوّلِ المتشَابهُ)

فإن قيل على هدا التقدير أيضاً يجوز أن يكون للمعنيين مجازاً بأن لا يكون شيء منها نفس الموضوع قلنا نعم: لكنه يصدق أنه حقيقة في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له، بخلاف ما إذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له، ويكون في كل المعنيين مجازاً كذا قال الفاضل: (والثلاثة الأول المتحدة المعنى) وهي أن يكون اللفظ واحداً كالمعنى، أو كثيراً كالمعنى، أو اللفظ كثيراً دون المعنى، (نصوص) لعدم احتمال ألفاظها معنى آخر احتمالا عن دليل إذ الثلاثة مشتركة في عدم الاشتراك وهو المعنى بقوله المتحدة المعنى، وها هنا بحث لجواز أن يكون لكل من الألفاظ أو بعضها معان كثيرة مع عدم كون شيء من معنى أحدها معنى الآخر، فالألفاظ حينئذ إن لم تكن متباينة لم تنحصر الأقسام فيما ذكر، وإن سميت متباينة لم يكن جمع المتباينة نصوصاً كذا ذكر الفنري: أقول المرادُ بالمتباينة هنا ما لكل منها معنى واحد بدليل التقابل، والأمثلة وهي من النصوص وما ذكره يسمى متباينة أيضاً لثبوت ذلك من عبارته بطريق الدلالة فيلزم الانحصار وفيه نظر، (وأما) الأقسام (الباقية) كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز (فالمتساوي الدلالة) منها كالمشترك الذي لم يرجح أحد معنييه أصلا: (مجمل) بالنسبة إلى كل من المعنيين (والراجح) الدلالة (ظاهر) بالنسبة إلى ما دل عليه: (والمرجوح) دلالته (مؤول) (و) الغدر (المشترك بين النص والظاهر المحكم) بمعنى الراجح الدلالة أو المتضح المعنى، وهو كالجنس لهما لأنهما يشتركان في رجحان الإفادة إلا أن النص مانع من النقيض، والظاهر غير مانع (و) المشترك (بين المجمل والمؤول والمتشابه) بمعنى غير الراجح الدلالة، أو ما لم يتضح معناه لأتراكهما في عدم الرجحان إلا أن المجمل مع ذلك غير مرجوح، والمأول مرجوح. (تقسيم آخر) باعتبار المدلول (مدلول اللفظ إما معنى) غير لفظ (أو لفظ) آخر وهو إما (مفرد أو مركب) وكل منهما إما

أقول: هذا تقسيم آخر اللفظ باعتبار وحدته تعدده ووحدة المعنى وتعدده فيكون تقسيماً له باعتبار ما يعرض له، ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه. وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لأنهما إما أن يتحدا أو يتكثرا، أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه. الأول: أن يتحد اللفظ، والمعنى كلفظ الله فإنه واحد ومدلوله واحد، ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه. وقال الإمام: وهذا هو التقسيم إلى جزئي وكلي» الثاني: أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسواد والبياض، ويسمى بالألفاظ المتباينة لأن كل واحد منها متباين لآخر أي مخالف له في معناه، ثم إن الألفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة، أي لا تجتمع كما مثلناه وكالأسود للإنسان والفرس، وقد تكون متواصلة أي يمكن اجتماعها إما بأن يكون احدهما إسماً للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كآلة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان، وقد يجتمعان في سيف قاطع، وأما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح، فإن الناطق صفة للانسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً، وقد لا يكون فالفصيح للناطق، وإذا قلت: زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان، ولم يذكره المصنف. الثالث: أي يتكثر اللفظ ويتحد المعنى. فنسمي تلك الألفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين كلغة العرب، ولغة الفرس مثلا، والترادف مأخوذ من الريف وهو ركوب اثنين دابة واحدة، الرابع: أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فإن وضع لكل أي لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض، وفي كثير من النسخ، فان وضع للكل بأن المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد فان العشرة

(مستعمل) دال على المعنى (أو مهمل) غير دال (نحو الفرس) هو مثال لما مدلوله معنى غير لفظ وهو مفهوم الحيوان الضال (والكلمة) هو مثال لما مدلوله

مثلا موضوعة لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة لأنها ليست موضوعة لكل منها، وكذا لفظ البلقة الموضوع للسواد والبياض إلا أن يقال لا نسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكلي العددي كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة، فيصبح على أن تعريف كل ممتنع من جهة اللغة، وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر، فان كان لا لعلاقة قال في المحصول: فهو المرتجل واستشكله القرافي بأن المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع أي لم يتقدم له وضع قال: وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف، ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب وإن نقل لعلاقة فان اشتهر في الثاني أي بحيث صار فيه أغلب من الأول كما في المحصول، وذلك كالصلاة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولا عنه، وبالنسبة إلى الثاني منقولا إليه. اما شرعياً أو عرفياً أو عاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتي إيضاحه وتمثيله في حد المجاز. واعلم أن اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى تقسيم للعرض وهو القائم بنفسه، وإن كان في غاية الخسة وأجاب الأصفهاني في شرح المحصول بأن القيام بنفسه نفاسة. وهو ضعيف، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول، وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة إلى الثاني وهو الرجل الشجاع، وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع، وسيأتي ما يخالفه وهذا التقسيم مردود لأن المجاز أيضاً قد يكون أشهر من الحقيقة وهي المسألة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، وسيأتي وأيضاً فالوضع على حدته لا يكفي في إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الأول، بل لا بد من استعمال، وكذا في المجال أيضاً (قوله: والثلاث الأول) أي متحد اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ والمعنى، ومتكثر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص لأن كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره، وهذا هو معنى النص وسمي بذلك لأن النص في اللغة على ما

حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته، وهذه الألفاظ كذلك لأنها في الدرجة الغاية والمرتبة النهاية من وجوه الدلالة، واحترز بقوله: المتحدة المعنى عن القرء والعين والجون فانها متباينة مع أنها ليست بنصوص لأن كل لفظ منها مشترك بين معان، وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين والذهب. (قوله: وأما الباقية) أي الأقسام الداخلة في كون اللفظ واحداً، والمعنى كثيراً وهو المشترك، فالمنقول عنه والمنقول إليه، والحقيقة والمجاز فانها تنقسم إلى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالته على تلك المعاني بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم، وهو الاختلاط كما حكاه القرافي فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتي أن قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ (١)، ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ (٢). وغير ذلك من المجملات فلا يكون محصوراً في المشترك، وإن كانت دلالته على بعض المعاني أرجح من بعض سمي بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسد دلالته على الأول ظاهرة، وعلى الثاني مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس. (قوله: والمشترك) يعني أن النص والظاهر مشتركان في الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كأسماء الأعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر، ثم أن المجمل والمؤول

لفظ مفرد مستعمل كزيد مثلا (وأسماء الحروف) مثال لما مدلوله لفظ مفرد مهمل كالباء اسما له وهو مهمل قال المراغي أسماء الحروف نحو الألف والباء كل منهما لفظ مفرد لم يوضع لمعنى قال الفنري: هذا سهو منه فان قوله نحو الألف والباء إن

---

(١) البقرة ٦٧

(٢) الانعام ١٤١

مشتركان في أن كلا منهما تفيد معناه إفادة غير راجحة . إلا أن المؤول مرجوح أيضاً والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه . فهو جنس لنوعين المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿منه آيات محكمات هُنّ أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ [1] قال (تقسيم آخر مَدلولُ اللّفظ إمَّا معنًى أَوْ لفْظُ مفردُ، أو مركّبُ مُستعملُ أَوْ مُهْملٌ نحوَ الفرسِ والكلمةِ وَأسماءُ الحُروفِ والخبَرِ والهذيان والمُركَّب صيغَ للإفهامَ فإن

كان متالا للاسم صح لكنه ليس بمهمل بل موضوع لاه . وبه وإن كان للمدلول فباطل . لأن كلا من الألف والباء اسم لا مدلول لما ذكر الزمخشري من أن ضاد اسم يسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وكذلك راوياه اسمان لره وبه ومن أن سيبويه نقل عن (الخليل) أنه سأل أصحابه كيف تقولون إذا أردتم التلفظ بالكاف في ذلك والباء في ضرب فقيل باء كاف فقال: إنما جئتم بالاسم لا بالحرف أقول لعل المراغي أراد بقوله: كل واحد منهما لفظ كذا أن مدلول كل منهما مفرد غير موضوع، وإلا فقد صرح بأن نحو الألف والباء اسم للحرف وهو قول بأنه موضوع غير مهمل (والخبر) نظير ما مدلوله لفظ مركب مستعمل هو زيد قائم متلا [والهذيان] نظير ما مدلوله لفظ مركب غير دال، أما شيء من أجزائه مثل أن يجمع ألفاظ مهملة ويتكلم بها، أو بأن لا يدل بمجوعه من حيث هو وإن دل الأجزاء كقولك من ضرب منزلا قاصداً التركيب ثم في جعل الكلمة والخبر والهذيان مما مدلوله لفظ بمعنى ما وضع له نظر. اللهم إلا إذا أريد بالمدلول ما يطلق عليه اللفظ سواء كان مفهومه، أو ما صدق عليه المفهوم، مع أنه لا يناقش في المثال، أو أريد بكون مدلوله لفظاً أن المفهوم منه ملفوظ آخر. كما في اسم الحرف، أو أنه لفظ كذا وكذا، كما في الكلمة والخبر والهذيان هذا كله للمفرد . (و) أما (المركب) فقد (صيغ للإفهام) أي لإفهام السامع النسب والمعاني المركبة بعد علمه بأوضاع المفردات بخلاف المفرد إذ ليس الغرض من وضعه افادة مسماه عند جماعة منهم المصنف كما مر فهو أي اللفظ المركب إما أن يفيد طلباً

---

(١) آل عمران ٧

أفادَ بالذّاتِ طَلباً فالطَّلبُ للمْاهيَّة استْفهْام والتَّحْيلِ معَ الاستْعْلاء أمرٌ، ومَع التَّساوي التماِسُ، ومَع التّسفُّل سؤالُ، وإلاّ فمُحتملُ التّصديقِ والتّكذيبِ خبرُ وغيرْهُ، تنْبيه، وَيَنْدرجُ فيهِ والتَّمنيّ والتَرجّي والقسَمُ والنِّداء) . أقول مدلول

بالوضع أولا (فإن أفاد بالذات) أي الوضع (طلباً) فهو إما أن يطلب به ذكر الماهية أو تحصيل الشيء في الخارج والثاني إما مع الاستعلاء أو التساوي أو التسفل (فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل أي الطلب لتحصيل الشيء) مع الاستعلاء أمر ومع التساوي التماس ومع التسفُّل سؤال) ودعاء أقول في جعل الاستفهام طلب الماهية نظر إذ المطلوب به قد يكون وصفاً على ما صرح به السكاكي، كما يقال ما زيد وجوابه الكريم، وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة موجودة، وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوي كقولك ما العنقاء إلى غير ذلك، اللهم إلا إذا تعسف في تفسير الماهية بما يشمل الكل، وأيضاً لم يذكر النهي في الأقسام مع أنه للطلب بالذات إلا أن يلتزم أن النهي عن الشيء أمر بضده. قال الفنري وفي اشتراط الاستعلاء في الأمر نظر، لأنه يناقض ما ذكر في باب الامر يعني حكمه بفساد اشتراك العلو والاستعلاء كليهما، والجواب أنه أراد بالأمر هنا ما هو عند أهل العرف، ولا خفاء في اشتراط الاستعلاء فيه حينئذ لا العلو. لأن الأعلى رتبة إذا قال لسيده افعل استعلاء يقال أنه أمر ولذا ينسب إلى سوء الأدب، وأراد بالأمر في باب الأمر ما هو عند أهل العربية، وهم يسمون الكل أمر إن كان طلب الفعل، ونهياً إن كان طلب الكف (وإلا) أي وإن لم يفد المركب طلباً بالوضع، فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب أولا (فمحتمل التصديق والتكذيب خبر) ورد السكاكي تعريف الخبر بمثله للزوم الدور بمرتبتين: لتوقف معرفة الخبر حينئذ على معرفة التصديق والتكذيب، الموقوفة على معرفة الصدق والكذب، وهي على معرفة الخبر إذ الأولان النسبة إلى الصدق والكذب، وهما الخبر عن الشيء على ما هو ولا على ما هو به، والجواب أو الخبر المعرف هو الكلام المخبر به، والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته

اللفظ قـد يكون معنى وقـد يكـون لفـظاً فـإن كـان لفـظاً فقـد يكـون مفـرداً وقـد يكـون مركباً، وكل منها قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا، ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر الأول يكون المدلول معنى أي شيئاً ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذي تقدم انقسامه إلى جزئي وكلي. التاني أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مستعملا كالكلمة فإن مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف . الثالث أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مهملاً كأسماء حروف الهجاء. ألا ترى أن حروف ضرب وهي ضه وره وبه لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له إسم فللأول الضاد، وللثاني الراء، وللثالث الهاء، وهكذا ذكره سيبويه، ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقديرات والهاء اللاحقة لضه وره وبه وهي هاء السكت. الرابع أن يكون المدلول لفظاً مركباً مستعملا نحو الخبر، فإن مدلوله لفظ مركب موضوع كقام زيد. الخامس أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهملاً. قال الإمام والأشبه أنه غير موجود لأن الغرض من التركيب هو الإفادة، وجزم به في المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف، فإن ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له إسم لا جزم بأن المصنف خالفهم، وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فإن لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذي بالذال المعجمية. قال الجوهري هذي في منطقه يهذي ويهذو هذواً وهذياناً. (قوله والمركب صيغ للإفهام) لما فرغ من تقسيم المفرد

من (وغيره) أي وغير المحتمل للصدق والكـذب بعـدم عـدم كـونـه للطلـب والوضعي (تنبيه) لأن للتنبيه على ما في ضمير المتكلم (ويندرج فيه) أي التنبيه أمور أربعة: (التمني والترجي) النهي (القسم والنداء) والفرق بين التمني والترجي أن التمني يكون في الممتنعات والممكنات التي لا طماعية في وقوعها كعود الشباب، ووجدان كنز في مكان، والترجي ما يكون في الممكنات التي فيها طماعية الوقوع، وإنما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجي الخ إشارة إلى إندراج غيرها

شرع في تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لإفهام الغير ما في ضميره، فتارة يفيد طلباً وتارة يفيد غير ذلك، فإن أفاد طلباً بذاته نظر فإن كان الطلب للماهية أي لذكرها كما قال في المحصول فهو الاستفهام، كقولك ما حقيقة الإنسان وهل قام زيد وهذا التقرير الذي ذكره لا دليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه، وإلا يرد الأمر لكونه طلباً للماهية أيضاً، والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل وإنما سمي بالاستفهام لأنه طلب للفهم، كاستعطى إذا طلب أن يعطي له إذ السين دالة على الطلب لكن الطلب في الحقيقة إنما هو بالأداة كهل ومتى، فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب إطلاق اسم الجزء على الكل. وإن كان مع التسفل أي التذلل، فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لي. (وقوله: بالذات) يعني بالوضع، ومنهم من يعبر عنه بقوله إفادة أولية، والكل بمعنى واحد، واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك: أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان، وأن تسقيني الماء وأن لا تفعل كذا فإنه لا يسمى الأول استفهاماً، ولا الثاني أمراً، ولا الثالث نهياً. بل هي اخبارات وكذلك التمني والترجي والقسم والنداء تفيد أيضاً الطلب باللازم، وهذا الذي قرره فيه نظر من وجوه، منها أنه مناقض للمذكور في الأوامر والنواهي حيث قال: ويفسدهما أي ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء قول فرعون: ماذا تأمروني. ومنها أنه خلط مذهباً بمذهب فإن التساوي ليس قسيماً للاستعلاء والتسفل. بل للعلو، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتي في باب الأوامر والنواهي، لكنه قلد الإمام في ذلك، ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل، وهو وارد على التقسيم، وقد ذكره الإمام وغيره. وقالوا فإنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً. (قوله وإلا) أي وإن لم يفد بالذات طلباً وذلك بأن

فيه كفعل المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال المقاربة وما هو مصدر برب، وكم الخبرية وغير ذلك، وبهذا بطل ما يفهم من كلام الفنري من أن حصر

لا يدل على طلب أصلا كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب كذا، ومنه التمني وغيره مما تقدم فينظر فيه فإن كان محتملا للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد، وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب إلى التصديق والتكذيب لأن الصدق مطابقة الواقع، والكذب عدم مطابقته. ونحن نجد من الأخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق، مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله: صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه، وهذا الحد الذي ذكره المصنف للخبر قد ذكره الإمام في المحصول هنا وجزم به ثم أعاده في باب الأخبار وقال إنه حد رديء، لأن التصديق والتكذيب عبارة عن الأخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دوري، ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضروري لا يحتاج إلى حد ولا رسم (قوله وغيره تنبيه)

التنبيه في الأربعة بالاستقراء لا العقل، ثم اعلم أنه لا بد من أن يتمحل، ويراد بالمركب الكلام، وبالافهام إفادة المخاطب ما يصح السكوت عليه، وإلا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الإضافي والوضعي. (الفصل الثالث في) تعريف (الاشتقاق) وبيان أحكامه. الاشتقاق على اقسام لأنه إن اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة المشتق الأصل في معناه بأن يكون فيه معنى الأصل وحده كالمقتل مصدراً من القتل أو مع زيادة فالاشتقاق الصغير، وإلا فإن اعتبر الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير، وإلا فإن اعتبر مناسبة الحروف في النوعية والمخرج مع عدم الموافقة في جميع الحروف الأصول فالأكبر، وإلا فلا اشتقاق كما في الحبس والمنع، ويشترط في كل من الآخرين والمناسبة بين المعنيين في الجملة لا الموافقة فهي أقسام متباينة، إليه يشير كلام المحقق والمتبادر عند إطلاق الاشتقاق هو الصغير وهو المراد بقوله: (وهو رد لفظ إلى لفظ آخر) فيه إشعار باشتراط تغاير اللفظين فخرج الأسماء المشتركة

أي غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أي نبهت به على مقصودك؛ وقال في المحصول سمي به تمييزاً له عن غيره، قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر، وتندرج فيه الأربعة التي ذكرها المصنف. والفرق بين التمي والترجي أن الترجي لا يكون إلا في الممكنات كقولك لعل زيداً يقدم، والتمني يكون فيها كقولك ليت الشباب يعود. واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا في قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر قال:

(الفصل الثالث في الاشتقاق وهُوَ ردُّ لفْظٍ إلىٰ آخرَ لموافقتــه لهُ في حرُوفهِ الأصليّة ومُناسَبتِه لهُ في المعْنىٰ ولا بُدَّ منْ تَغيير بزيادةٍ أوْ نُقصانِ حرْفٍ أوْ حَركةٍ أوْ كِليْهما أوْ بزيادةِ أحَدهما ونُقْصانهِ أوْ نُقْصانِ الآخر أوْ بزيادتهِ أوْ

(لموافقته له) أي لموافقة اللفظ المردود للفظ الذي رد إليه (في حروفه) أي حروف ما رد إليه (الأصلية) فيخرج مثل حبس ومنع ونعق ونهق ويشعر بأنه لا يريد الاشتقاق الأكبر، ويدخل رحل من الرحول وإن لم يوافقه في الواو لأنه زائد: وقوله (ومناسبته له) عطف على موافقته أي ولمناسبة الأول الثاني (في المعنى) فلا يكون الذهاب من الذهب ولا ضرب بمعنى دق من الضرب بمعنى الدهاب، ويخرج المعدول إذ المناسبة تقتضي المغايرة ولا مغايرة ثم في المعنى. كذا قال الشارحان على هذا يخرج مثل المقتل من القتل أيضاً هذا إنما يكون لو أريد المناسبة بين المعنيين، وهو غير لازم من كلامه، بل مناسبة أحد اللفظين للآخر في المعى بمعنى أنه منشأ تناسبهما وعدم مناسبة عمر لعامر والمقتل للقتل ممنوع يؤيده تصريح المحقق بتحقيق الموافقة بينهما في المعنى، والمناسبة أعم وينبغي أن يراد بحروفه الأصول ما هي على ترتيبها ليخرج ما هو من الكبير مثل الجيذ والجذب إذ المقصود بالتعريف الصغير على ما تشعر به الأمثلة وقد يزاد بتغيير ما ليدخل نحو فلك جمعاً: قال الجاربردي ولا حاجة إليه لأن التغاير اللفظي مفهوم من التعريف: أقول المراد أن قوله لفظ آخر يشعر بالمغايرة التامة ظاهرا فيخرج نحو الفلك فيزداد بتغيير ما ليشعر بأن التغاير في الجملة كاف فيدخل لا أن زيادته للاشعار

نُقْصانِه بزيادةِ الآخر ونُقْصانِه أو بـزيـادَتِهما ونُقْصـانِهما . نحو كـاذب وَنَصْـر وَضارَب وَخفْ وَضرب علىٰ مذهبِ الكُوفيّين وعَلَيَّ ومُسلِماتِ وَحذِر وعادِ ونَبتَ واضْربْ وَخافَ وعِدْ وكَال وارْم) أقول ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه، فالاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع، وأما في الاصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميداني ونقله الإمام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وارتضاه الإمام

بالتغاير اللفظي كما ظن، ويمكن حمله على التغيير في المعنى حتى يخرج المعدول ومتل المقتل في القتل لشمول المناسبة إياهما على ما قدمنا، وعرفه الميداني بقوله هو أن يجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فيرد أحدهما إلى الآخر، وإن أريد بالتناسب التوافق كان للاشتقاق الصغير إذ التوافق في التركيب الموافقة في الأصول والترتيب، وإن أريد الأعم بحيث يكون التناسب في التركيب متناولا لمثل الحمد والمدح فأعم، كذا ذكر الفاضل، وقيل هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه، وفرق ما بينهما إذ الأول تعريف باعتبار العلم متناول لما لا يغاير الأصل في المعنى، والثاني باعتبار العمل غير متناول له، وتعريف المصنف باعتبار العلم إذ الظاهر أن المراد يرد أحدهما إلى الآخر إدراك أنه مأخوذ منه، ثم لا بد في الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق ومن المشاركة بينهما في التركيب والمعنى ومن تغيير يلحق المشتق، (ولا بد من تغيير) أي في اللفظ نتيجة لوجوب تغاير اللفظين المستفاد من قوله إلى لفظ آخر، والتغيير إما (بزيادة) حرف أو حركة. (أو نقصان حرف أو حركة)، فهذه أربعة أقسام من قبيل واحد وهو ما يقع فيه وجه واحد من التغيير. (أو كليهما) أي بزيادة حرف أو حركة أو نقصان كليهما، (أو بزيادة أحدهما) أي حرف أو حركة (ونقصانه) أي مع نقصان ما هو من جنسه مثل أن يزاد حرف وينقص حرف ومثله في الحركة (أو نقصان الآخر) أي أو مع نقصان الآخر مثل أن يزاد حرف وينقص حركة أو بالعكس وهذه الوجوه الستة مما يقع فيه وجهان من

وأتباعه، ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أي وجدانك، بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان. كما تفطن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه، لكنه يقتضي أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعدمه وفيه نظر، وأيضاً فان المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد. وللاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف الأول المشتق

التغيير: (أو بزيادته) أي بزيادة أحدهما من حرف أو حركة (أو نقصانه) أي نقصان أحدهما (بزيادة الآخر ونقصانه) أي مع كليهما مثل أن يزاد حرف وحركة، وينقض حركة، أو يزاد حركة وحرف، وينقص حرف، أو ينقص حرف ويزاد حركة وينقص حركة، أو ينقص حركة ويزاد حرف وينقص حرف، فهده أقسام ما احتمع فيه وجوه التغيير ثلاثة: (أو بزيادتها) أي حرف وحركة (ونقصانها) وهذا نوع واحد وهو ما اجتمع فيه من وجوه التغيير أربعة فوجوه التغبير أربعة زيادة حرف ونقصانه، وزيادة حركة ونقصانها، وكل مشتق إما أن يقع فيه نوع واحد منها، أو اثنان، أو ثلاثة، أو أربعة، فهذه أربعة أقسام: الأول إلى أربعة أقسام، والثاني إلى ستة، والثالث إلى أربعة، والرابع قسم واحد. فالكل خمسة عشر قسماً. تسعة منها مذكورة في المحصول دون الباقي وهذا عدا الامتلة على الترتيب (نحو كاذب) من الكذب بزيادة الألف (ونصر) من النصر بزيادة فنح الصاد (وخف) من الخوف بنقصان الواو (وعد) مصدر من وعد فعلا (على مذهب الكوفيين) القائلين باصالة الفعل بنقصان فتح العين هده أملة القسم الأول (وضارب) من الضرب بزيادة الألف وكسر الراء (وعلى) المأخوذ من مصدره أعني غلباناً بنقصان الألف والنون ونقصان حركة الياء بقلبها ألفاً (ومسلمات) من مسلمة بزيادة الألف كسر[1] الذال، ونقصان فتحها تاء التأنيث الموقوف عليها هاء (وحذر) من الحذر بزيادة كسر الذال ونقصان فتحها (وعاد) اسم فاعل من العدد بزيادة الألف ونقصان فتحة الدال (وخذ) من الأخذ

---

(١) قوله. بزيادة كسر الذال لا يوجد في كلمة مسلمات ومسلمه ذال فهذا خلط بين حذر ومسلمه

والثاني المشتق منه والثالث الموافقة في الحروف الأصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير، فقوله رد لفظ دخل فيه الإسم والفعل وهذا هو الركن الأول وهو المشتق، وقوله إلى لفظ آخر أراد به المشتق منه وهو الركن الثاني، ويؤخذ منه أيضاً الركن الثالث، وهو التغيير لأنه لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو، ودخل فيه الاسم والفعل كما قلنا في الاول، وإنما أتى بذلك أعني باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء، وعلى كل مذهب أيضاً، إنه لو قال رد فعل إلى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرهما فإنها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر، ويرد عليه أنه مختص بمذهب البصريين فإن الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الأفعال، ولو عكس فقال رد اسم إلى فعل لما كان ينطبق على رأي البصريين، ولو قال رد الاسم إلى الإسم لما كان يصح على رأي الكوفيين، ويرد عليه الفعل على رأي البصريين، ولو قال رد فعل إلى فعل لكان باطلا بالإجماع. (قوله لموافقته له في حروفه الأصلية) هو الركن الرابع واحترز به عن الألفاظ المتوافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح، وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد، فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب، ولم يشترط في الحروف الأصلية أن تكون موجودة لأنه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف. (وقوله ومناسبته في المعنى) هو من تتمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر

بزيادة ضم الخاء ونقصان الهمزة فهذه أمثلة القسم الثاني (واضرب) من الضرب بزيادة الهمزة وكسر الراء، ونقصان فتح الضاد (وشاكي) من الشكوى بزيادة كسر الكاف والألف ونقصان الواو (وصل) من الوصول بنقصان الواو وزيادة كسر الصاد ونقصان ضمها (وضرب ونبت وخاف وكال) اسم فاعل من الكلال بنقصان حركة اللام والألف بعدها وزيادة الألف قبلها فهذه أمثلة القسم الثالث (وارم) مثال القسم الرابع من الرمي بزيادة الهمزة ونقصان الياء وزيادة كسر الميم

في حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينهما لانتفاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها (قوله ولا بد أي من تغيير) بين اللفظين لأنه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغير بذلك إنما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغيير المعنوي بطريق التبع لك أن تقول هرب هرباً لا تغيير فيه وكذلك طلب وحلب وغيرها إلا أن يقال أن حركة الإعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء، أو يقال أن التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والإتيان بفتحة أخرى في آخر الفعل، فالفتحة غير الفتحة، ويدل على التغاير أن أحدهما لعامل والأخرى لغير عامل، وقد ذكر سيبويه نظير ذلك في جنب فإنه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال إطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب، والإتيان بغيرها حال إطلاقه على الجمع كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً﴾ [1] وحصر الإمام التغيير في تسعة أقسام فقط (فقط) ولم يمثل لها فقال التغيير إما بحرف أو بحركة أو بهما معاً، وكل واحد من الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما، صارت تسعة. ثم قال وهذه هي الأقسام الممكنة منها، وعلى اللغوي طلب ما وجد من أمثلتها، وأما المصنف فإنه زاد عليها ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة في كثير منها نظر، كما سيأتي وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد، ثم ستة فيها تغييران، ثم أربعة تلي هذه الستة فيها ثلاث تغييرات، والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحاً. (قوله بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما) دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها فرادي، واثنان ثنائيان، فان قوله بزيادة ليس هو منوناً بل مضافاً إلى حرف وحركة وكليهما، وكذلك نقصان مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام ★ الأول زيادة الحرف الثاني زيادة الحركة الثالث زيادتهما معاً، وكذلك النقصان، وقوله أو بزيادة أحدهما ونقصانه، أو نقصان الآخر، تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه، أو بزيادة

(١) المائدة ٦

أحدهما ونقصان الآخر، فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً، فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها، وزيادة الحركة ونقصان الحرف. (وقوله أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه): تقديره أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر. ونقصانه، فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير، فان وجود أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان إحداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها، والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه، ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً أحدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها، والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها. (قوله أو بزيادتها ونقصانها) أي بزيادة الحرف والحركة معاً، ونقصان الحرف والحركة معاً، وهو قسم واحد رباعي التغيير وبه تكملت الخمسة عشرة. (قوله نحو كاذب) شرع في مثل الأقسام السالفة ولنقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر. وكذلك الحركة فإن حركة الاعراف في الاعتداد بها نظر كما قدمناه، وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج إذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما ذكرها، فإن كان المثال صحيحاً فلا كلام: وإلا نبهت عليه ذكرت له مثالا صحيحاً. الأول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الألف بعد الكاف. الثاني: زيادة الحركة نحو نَصَرَ الماضي من النّصْر زيدت حركة الصاد. الثالث: زيادة الحرف والحركة جميعاً نحو ضارب من الضَرْب زيدت الألف بعد الضاد وزيدت أيضاً حركة الراء. الرابع: نقصان الحرف نحو خفْ فعل أمر للمذكر من الخوف. نقصت الواو، وأما سكون الفاء إن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لأنه نقصان لحركة الإعراب. إذ لو اعتبره لكان نقصاناً للحرف والحركة لكنه سيأتي ما يخالفه في القسم العاشر: فالأولى تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط. ، الخامس: نقصان الحركة ومثل له المصنّف بضرْب ساكن

الراء مصدراً من ضَرَبَ الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا إنما يأتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالأولى تمثيله بقولك سَفْرُ بسكون الفاء من السَفَر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفوراً أي خرجت إلى السفر فانا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب. السادس: نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو عَلَيَ ماضياً من العليان نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء وفي الاعتداد بسكون الياء نظر، والأول تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابة: السابع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات زيدت الألف والتاء ونقصت تاء مسلمة في الوقف إذ تصبح هاء وفي كون هذا مما نحن فيه نظر، فإن الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من مفرده فالأول تمثيله بقولك صاهل من الصهيل. الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها. التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل عاد بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الألف بعد العين ونقصت حركة الدال الأولى للادغام. العاشر: زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو ماض من النبات نقصت ألف وزيدت حركة وهي فتحة التاء وهذا جعل البناء الطارىء من سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر، وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك رجع من الرجعي: الحادي عشر: زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفي الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها في الدرج، والأولى تمثيله بموعد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو. الثاني عشر: زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا بناء على أن لزم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه، وأيضاً فليس في الحرف هنا لا زيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح

ما قبلها، والأولى تمثيله بمكمل اسم فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمتها ونقصت الألف. . الثالث عشر: نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله: عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضاً النظر المتقدم في حسبان حركة الإعراب، والأولى تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط. ، الرابع عشر: نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الأولى للادغام، ونقصت الألف التي بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين. الخامس عشر: زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانها معاً نحو ارم من الرمي زيدت الهمزة للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء، والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدي ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسألة ولا لتمثيلها قال:

ونقصان فتح الراء (وأحكامه في أي الاشتقاق تورد (في مسائل: الأولى ـ شرط المشتق صدق أصله) وهو المشتق منه، يعني يشترط في صحة إطلاقه على شيء حقيقة حصول مأخذه لذلك الشيء لا صدقه بمعنى الحمل على ما صدقه المتق عليه: (خلافاً لأبي علي) الجبائي (وابنه) أبي هاشم فإنهما قالا: بعالمية الله تعالى دون علمه) يعني قالا أنه تعالى: عالم بدون أن يقوم به علم وكذا في القدرة وغيرهما من الصفات. ويقرب منه ما قيل أنه تعالى: عالم بذاته لا بالعلم، قادر بذاته لا بالقدرة إلى غير ذلك، والمعتمد لهما في نفي العلم الوجوه التي سبقت في بحث الكلام، وقد يستدل عليه بأنه لو قام بذاته علم فهو تعالى يعلم علمه ضرورة انتفاء الجهل، فهو حينئذ إما أن يعلم العلم بذاته أو بعلم آخر أو بنفس ذلك العلم فالأول المدعى، وعلى الثاني ينتقل الكلام فيه حتى يتسلسل، وعلى الثالث تقول إذا جاز كون الشيء معلوماً بنفسه جاز كون الذات عالماً بنفسه، والجواب منع استلزام جواز الأول جواز الثاني، واستدلوا على أن عالميته تعالى غير معللة بالعلم، لو كان كذلك لزم تعليل الواجب بغيره لأن عالميته تعالى واجبة واللازم باطل لأن

(وأحكامه في مسائل: الأولى ـ شرْط المُشتقّ صدْق أَصلهِ خِلافاً لأبي عليْ وابنهِ فإنّهما قالا بعالِميَّةِ الله تعالىٰ دُونَ علْمهِ وعَلَّلاها فينا بهِ. لنا أَنّ الأصْلَ جُزؤُهُ فلا يوجَد دُونهُ) أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر أحكامه في ثلاث مسائل: ـ الأولى شرط صدق المشتق أي سواء كان إسماً أو فعلا صدق. أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات إلا إذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيتٌ﴾ [1] لكنه هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى. ولقصد شمول الأقسام الثلاثة غير المصنف بقوله صدق أصله إذ لو قال: وجود أصله لكان يرد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل فإنه جائز قطعاً مع أن الأصل لم يوجد وهذه المسألة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى مسألة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فنقول ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وغيرهما من المعتزلة إلى نفي العلم عن الباري سبحانه وتعالى، وكذلك الصفات التي أثبتها الأشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم:

الواجب مستغن على العلة، والجواب بأنه لا نسلم ذلك في الواجب بالغير وقوله: (وعللاها) أي العالمية (فينا) أي في حقنا (به) أي بالعلم نقلا لمذهبهما وبيان أنهم يفرقون بين الواجب والممكن بعدم تعليل العالمية بالعلم في الأول وبتعليلها به في التاني لا أن يكون له دخل في إثبات المطلق أو رد الخصم: قال الفنري إنهما يعللان العالمية بالعلم مطلقاً أي في الواجب وغيره غير أنهم يقولون: إن العلم المعلل به عالمية الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه فتخصيص تعليل عالميتنا بالعلم بالذكر كما ينبيء عنه لفظ الكتاب باطل وكذا إثبات عالميته تعالى مع سلب العلم عنه أقول: فيه نظر، لأن ما ذكره مذهب أبي الهذيل العلاف حيث قال إنه تعالى عالم بذاته بمعنى أنه عالم وعلم، ولنقول عن أبي القاسم البلخي أن ذاته علة لكونه عالماً كما أن

---

(1) الزمر ٣٠

حيـــــاة وعلم قـــــدرة وإرادة كلام وإبصـار وسمـع مـع البقـا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسألة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى أي بكونه عالماً والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وأنكروا حصول المشتق منه مع أن العلة في العالمية هو حصول العلم، وكذلك كل مشتق فإن العلة في صحة إطلاقه وجود المشتق منه، وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا إن ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم لأن عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا: (قوله لنا) أي دليلنا على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الأصل وهو المشتق منه جزء من المشتق، فإن العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه، لأن صدق المركب بدون جزئه محال، وهذا الدليل إنما يستقيم على رأي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه أما شبهتهم في إنكار الصفات فقالوا: لو اتصف الباري سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون الباري تعالى محلا للحوادث، وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وقد قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الذينَ قالوا: إن اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ (١) فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النَصارى بثلاث مرات، واما والعالمية ونحوها فإنها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج، وأجاب الإمام في الأربعين

علم زيد علة لعالميته ولم ينقل عنه القول بأن علمه ذاته وعن أبي علي أنه تعالى عالم لا لذاته ولا لزائدة، وعن أبي هاشم أن عالميته لا لذاته، بل لألوهيته فظهر أن التخطئة خطأ (لنا أن الأصل) أي المشتق منه كالعلم مثلا (جزؤه) أي جزء مفهوم المشتق كالعالم إذ مفهومه شيء له العلم (فلا يوجد) المشتق (دونه) أي دون الاصل لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فلا يصدق المشتق حيث لا يكون

(١) المائدة ٧٤

وغيرها بأنها قديمة ولا امتناع في إثبات قدماء هن صفات لذات واحدة، والنصارى وإنما كفروا باثبات قدماء هن ذوات، ثم قال في الأربعين أيضاً وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتخلص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أي واجبة لأجل الذات المقدسة لا أن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها قال: (الثانية ـ شرْطُ كونه حقيقة دوامّ أصله خلافاً لابنِ سينا وأبي هاشمٍ لأنّه يَصْدق نفيه عند زواله

المشتق منه، قال الخنجي: هو منقوض بصحة إطلاق إسم الكل على الجزء والجواب أن ذلك بطريق المجاز والكلام في الحقيقة، وأيضا هذا لا يصح إلا في صورة وجود بقية الأجزاء فإن إطلاق الإنسان على الحيوان الغير الإنساني لا يجوز أقول في الأخير نظر لأن المرسن عبارة عن الأنف مع خصوصية كونه للحيوان الغير الانسان كالبقر مثلا مع جواز إطلاقه على أنف الإنسان باعتبار أنه أنفه إطلاقاً لاسم الكل على الجزء المسألة (الثانية) اختلف في أن بقاء معنى المآخذ شرط في كون المشتق حقيقة أم لا بعد الاتفاق على أنه عند وجود المعنى حقيقة كالضارب لمناسبته الضرب وقيل وجوده مجاز كالضارب لمن يضرب وسيضرب، فحمل الخلاف في مثل الضارب لمن قد ضرب قيل: وهو الآن لا يضرب فقيل: هو مجاز مطلقاً (وشرط كونه حقيقة دوام أصله) أي بقاء معنى المأخذ وهو مختار الإمام والمصنف وقبل: حقيقة مطلقاً ولا يشترط الدوام وإليه يشير قوله: (خلافاً لابن سينا) أي الرئيس أبي علي من الحكاء (وأبي هاشم من المعتزلة. وقيل: إن كان مما يمكن بقاؤه فمجاز لاشتراط الدوام وإلا فحقيقة لعدم الاشتراط، وميل المدقق إلى التوقف، وينبني على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه في تركته هل له الرجوع إليه أم لا. فقال الشافعي رحمه الله له ذلك لقوله عليه السلام: «فَصَاحِبُ المتَاع أَحقُ بمتَاعِهِ» وهو صاحب المتاع حقيقة لعدم اشتراط بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله. ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشترى لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراطه دوام

فلا يَصْدق إيجابهُ قيلَ: مُطْلقتانِ فلا تَتناقَضانِ قُلْنا: مؤْقّتتانِ بالحالِ لأنّ أهلَ العرْفَ يَرفَع أحدهما بالآخر) أقول لما تقدم في المسألة السابقة أن شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجاز وحاصله أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال أو كان المعنى موجوداً حال الإطلاق فهو حقيقة بالاتفاق، وإن كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى: ﴿إنَّك مَيتٌ﴾[1] فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف في أثناء الاستدلال، وإن كان باعتبار الماضي ففيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه مجاز

المعنى كذا نقل الجاربردي أقول هو مشكل لأن كلاً منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان، وليس البائع بصاحب له في الحال، والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح منهما إلا أن الشافعي يرجح البائع لتعلق حقه بعينه، كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك، وأبا حنيفة رحمه الله يقول بأن الترجيح للمثبت لثبوت ملكه علو المتاع يداً أو رقبة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لأن اليد فيه للمرتهن، واستدل على الأول بأنه لو صدق المشتق إيجاباً على من حصل له المعنى وانقضى لما صدق النفي عند الزوال لامتناع اجتماع النقيضين، واللازم باطل (لأنه يصدق نفبه عند زواله) أي حال الزوال يقال: إنه ليس بفاعل الآن فيصدق نفيه مطلقاً، لأن صدق النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي وفيه نظر، لأن الضرب في الحال مثلا أخص من مطلق الضرب، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الاعم. وإليه أشار المدقق أجيب بأن المراد النفي المقيد بالحال، لا نفي المقيد بالحال، يعني أن في الحال ليس ظرفاً للضرب، بل للنفي بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب فيبقى الضرب مطلقا فيلزم نفى الأعم، ورده الفاضل بأنه حينئذ يكون عين النزاع، ثم: الدليل قد يعارض بأنه يصدق عله أنه ضارب في الماضى فيصدق أنه ضارب مطلقاً ولا يصدق النفى والجواب بأنه لا نسلم أن صدق ضارب في

---

(١) الزمر ٣٠

مطلقاً سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام، وطريق من أراد الإطلاق الحقيقي في الكلام وشبهه أو يأتي به مقارناً لآخر حرف كما والثاني أنه حقيقة مطلقاً وهو مذهب ابن سينا وأبي هاشم وكذلك أبو علي كما قال في الحاصل، والثالث التفصيل بين الممكن وغيره وتوقف الآمدي في هذه المذاهب فلم يصحح شيئاً منها، وكذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الأول، وقال في المحصول إنه الأقرب، فإن قيل قد تقدم في المسألة السابقة أن أبا علي وابنه لا يشترطان صدق الأصل فلا معنى للنقل عنهما، لأنهما إذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الأولى، وأيضاً فلأنه يوهم اشتراط وجود الأصل عندهما، وجوابه أنهما لم يخالفا هناك إلا في صفات الله تعالى خاصة، وأما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذي يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه، ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام «أَيُّما رَجلٍ ماتَ أو أَفْلَسَ فَصَاحِبُ المتَاعِ أَحَقُّ بمَتَاعِهِ» فإن قلنا أنه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لاندراجه تحته وإن قلنا أنه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير وههنا أمور لا بد من معرفتها أحدها أن الفعل من المشتقات مع أن إطلاق الماضي منه اعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع، وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط كونه حقيقة أى كون المشتق، وأما المضارع فينبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركاً أم لا، فان جعلناه مشتركاً أو حقيقة في الاستقبال فيستثنى أيضاً الثاني أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما يصح عليه البقاء وحينئذ فتخرج المشتقات من الأعراض السيالة كالمتكلم ونحوه، فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الإطلاق. الثالث أن الإمام في المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم في آخر المسألة بأن لا يصح أن يقال لليقظان أنه نائم

اعتباراً بالنوم السابق، وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما، وهو يقتضي أن ذلك محل اتفاق وصرح به. الآمدي في الأحكام في آخر المسألة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعداً والقاعد قائماً للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل اللسان، وإذا تقرر هذا فينبغي استثنائه من كلام المصنف وضابطه كما قال التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الأول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا. الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أوزان سارق فأما إذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقاً كما قال القرافي إذ لو كان مجازاً لكان قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ (١) ﴿والزانية والزّاني﴾ (٢) ﴿والسارق والسارقة﴾ (٣) وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لأنه

الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز، لأن صدق الضارب عليه بالمجاز وفي الماضي قرينة له، كما أن صدق الضارب غداً عليه بالمجاز بالاتفاق، والكلام في الصدق حقيقة فإن (قيل) سلمنا صدق نفى الفعل مطلقاً لكن الإيجاب والنفى كليهما (مطلقتان فلا تتناقضان) لأن نقيض المطلقة. الدائمة لا المطلقة فلا يلزم سن صدق إطلاق النفى عدم صدق إطلاق الإيجاب ولا بالعكس، فالملازمة المذكورة ممنوعة حينئذ: (قلنا) هما (مؤقتان بالحال) عرفا وإن كانا مطلقين لغة (لأن أهل العرف برفع أحدهما بالآخر) حيث يقال في الرد على من قال زيد ضارب زيد ليس بضارب فلولا اعتقاد التناقض بإرادة اتحاد الوقت لما استقام الرد، وبهذا اندفع ما قال الجاربردي ولا يخفي أن ذلك إنما هو لو سلم أن العرف هكذا وقيل لا حاجة هنا الى ثبوت التنافي بل يكفي أن يقال يصح

---

(١) فاقتلوا المشركين التوبة ٥

(٢) النور ٢

(٣) المائدة ٣٨

مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند إنزال الآية، وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذا الأصل عدم التجوز ولا قائل بهذا. (قوله لأنه) أي الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب، وإذا صدق ذلك فلا يصدق إيجابه وهو زيد ضارب، وإلا لزم اجتماع النقيضين، فإن أطلق عليه كان مجازاً لما سيأتي أن من علامة المجاز صحة النفي، أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلأنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال، وإذا صدق هذا صدق ليس بضارب لأنه جزؤه، ومتى صدق الكل صدق الجزء، واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أي لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات كما تقرر في علم المنطق، والجواب أنهما مؤقتتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له إذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعه، لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا. هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه: أحدها: أن هذا الدليل ينقلب على المستدل بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا أنه ضارب لأن صدق المركب يستلزم صدق أجزائه، وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا لاجتمع النقيضان، وكذلك أيضاً نفعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول زيد ضارب غداً الخ... الثاني: إذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله، وفرضنا أيضاً القضية السالفة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب فيِ الحال ولكن لا يلزم كذبه كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع. الثالث لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع في صحة

النفي في الجملة وصحة النفي من حيث هى تنافي الحقيقة لأنها من خواص المجاز، وهو مدفوع بما أشار إليه المحقق، وبينه الفاضل من أنه إذا ادعى أنه

إطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال . أم النزاع في مجرد الإطلاق العاري عن التقييد فان كان النزاع في الثاني فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله، وأما استعماله في التكاذيب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان معين، وإن كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لأنه مصادرة على المطلوب إذ هو محل النزاع . وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال، ولا نتكلف إقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه عن القضايا مطلقة فلا تتناقض فتتكلف إلى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع أورده الآمدي في الأحكام وأخذه منه جماعة أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب . فقولنا ليس بضارب في الحال نفي للأخص، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب . كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه ليس بحيوان فان قيل إنما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقاً بضارب، ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقاً بليس ومعناه ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيداً بقوله في الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق والأخص يستلزم الأعم، والجواب أنا لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب لأنه عين المتنازع فيه . وإلى هذا أشار في التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أي

يصح لغة أنه ليس بضارب فهو عين النزاع، وإن ادعى أنه يصدق عقلا أنه ليس بضارب في الجملة بناء على أنه ليس بضارب في الحال، والضارب في الحال ضارب في الجملة فهذا لا ينافي كونه حقيقة، إذ علامة المجاز هى النفي بالكلية وهذا كما يصدق عقلا أن الإنسان ليس بحيوان بمعنى سلب حيوان إما عنه كالفرس مثلا مع أن الحيوان حقيقة في الإنسان من حيث أنه حيوان

بالتنوين بل سلب أخص أي بالإضافة قال (وَعُورِضَ بوجوه الأوَّلُ: أنَّ الضاربَ مَنْ له الضّربُ وهُو أعمُّ من الماضي وردَّ بأنَّهُ أعمّ منْ المستقبلِ أيْضاً وَهُو مجازٌ اتّفاقاً، التاني: أنّ النَّحاةَ مَنعُوا عملَ النَّعتِ الماضي وَنوقِضَ بأنَّهم أعْملوا المستقْبلَ أيْضاً: الثالث: أنه لوْ شُرِطَ لَمْ يكُنِ المتكلم وَنحوهُ حَقيقة وأجيبَ بأنَّه لمَّا تَعذَّر اجْتماعُ أجْزائه اكْتفَى بآخر جُزء الرابع: أنَّ المُؤمنَ يُطْلق حالة الخُلوْ عَنْ مفهومهِ

(وعورض) الدليل الدال على اشتراط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة (وجوه) أربعة (الأول أن الضارب من له الضرب) لغة (وهو أعم من) أن يكون في الحال أو (الماضي) وصدق المقسم على أنواعه باعتبار حصوله فيها بالحقيقة، وبهذه العناية اندفع ما ذكر الجاربردى ها هنا من أن إطلاق العام على الخاص إنما هو بالمجاز. (ورد أي ما ذكر (بأنه) لو كان لمن له الضرب لكان فيمن سيضرب حقيقة أيضاً لأنه حينئذ (أعم من المستقبل) أى ممن سيضرب (أيضاً وهو) باطل لأنه فيه (مجاز اتفاقاً): قال الشارحان فيه نظر: لأنه لمن له الضرب بمعنى من ثبت له وهو ليس بأعم ممن سيضرب أقول إن أريد بمن ثبت له ما منه صدور الفعل في الجملة كان أعم ممن سيضرب، وإن أريد ما منه الصدور في الحال أو الماضي فلا نسلم أنه موضوع لذلك بل وضع لمن يصدر منه في الحال (الثاني أن النحاة منعوا عمل النعت الماضي) بقولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كالضارب لا يعمل، وأطلقوا المشتق على الصادر عنه الفعل المقتضى والأصل الحقيقة (ونوقض بانهم أعملوا المستقبل) وقالوا إسم الفاعل كالضارب بمعنى المستقبل يعمل فقد أطلقوه على من سيضرب مع أنه مجاز، أقول الخصم يتمسك بالأصل ولا ينافي ذلك تخلف الحكم عنه في مادة لمانع وهو ها هنا الإجماع أي الاتفاق المبنى على قيام دليل على مجازيته، فإن قلت صحة النفي مانع أيضاً قلنا لا نسلم ثبوتها، وقد عرف أن ما ذكر فيه لا يتم وقيل لو لم يجعل مجازاً لزم الاشتراك وهو ليس بشيء لجواز أن يكون للقدر المشترك بين الماضي والحال فقط. (أيضاً الثالث انه لو شرط) دوام

وأجيب بأنّه مَجازٌ وإلاّ لأطْلقَ الكافرُ علىٰ أكابرَ الصَّحابةِ رضيَ الله عنْهمْ حَقيقةً)
أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذي ذكرتم وإن دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربع تدل على أن يصدق حقيقة، ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لأنها جمع كثرة، الأول أن الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من أن يكون في الحال أو في الماضي بدليل صحة تقسيمه إليها وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي، ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضي والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق، وفي

الأصل (لم يكن المتكلم ونحوه) من المشتقات من المصادر السيالة أي الغير التادرة الذات كالمخبر (حقيقة) في معانيها لامتناع بقاء الكلام والخبر إذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة بل تتقضى أولا فأولا فقبل حصولها لم تتحقق وبعد انقضت: (وأجيب بأنه) لما أمكن تحقق المصدر الغير السيالي دفعة كالقيام متلا اشتراط[1] في كون المشتق منه حقيقة بقاؤه بتمامه و(لما نعذر اجتماع أجزائه) أي أجزاء المصدر السيال كالتكلم ونحوه (اكتفى بآخر جزء ولم يشترط بقاء جميع الأجزاء، وحينئذ تمنع الملازمة القائلة لو شرط الخ، وأجيب في المختصر بأن اللغة لم تبن على المساحة في أمثال ذلك بدليل صحة الحال، وحمله الشارحان على لفظ الحال، فإنه يطلق على الزمان الحاضر حقيقة مع أنه لا استقرار لأجزائه وإنما الموجود منه ما لا ينقسم، ثم قال الفنري وفيه نظر، ووجهه ما قال الفاضل من أن مدلول اللفظ قد يكون معدماً بجميع أجزائه بل مستحيلا فاين هذا مما نحن فيه، وهو أنه لو شرط في حقيقة المشتق البقاء لم يكن متل المتكلم حقيقة، والحق ما قال المحقق من أن المراد فعل الحال المشتق من المصادر الممتنع وجودها في الآن كيتمشى ويتحرك من المشي والحركة حقيقة لأن أجزآءهُ تتقضى أولا فاولا أيضاً، فيلزم أن لا يكون

---

(١) اشترط

الجواب نظر لأن من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل، الثاني أن النحاة أي جمهورهم قالوا إن النعت يعني المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إذا كان بمعنى الماضي أي وليس معه أن لا ينصب بل يتعين جره إليه بالإضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس، وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي، والأصل في الاستعمال الحقيقة. والجواب أن هذا الدليل منتقض بإجماعهم على

حقيقة في الحاضر كما في الماضى والاستقبال: قال الجاربردى جواب المصنف إنما يتأتى للقائل بالتفصيل إلا إذا أريد إبطال مذهب غير المشترط مطلقاً، يعنى حينئذ يتاتى للمشترط مطلقاً أيضاً، إذ لا يضره حينئذ عدم موافقة طريق لابطال مدهبه، وهذا ما يقال من أن المانع لا مذهب له والحق أنه يتأتى مطلقاً للمشترط مطلقاً لأن المعنى ببقاء المعنى بقائه إما بتمامه أو بجزء منه وهو الموافق لكلام الآمدى، وإنما يكون القائل بالتفصيل مختصاً به أن لو أجيب بأنا، لاشترط بأن الاشتراط البقاء أصلا في غير ممكن البقاء بل فيما أمكن بقاؤه فيكون هذا بالنسبة الى المشترط مطلقاً، تخصيصاً للدعوى بصورة الامكان ورجوعا الى المذهب الثالث على ما صرح به المحقق، ولا يخفى أن قوله اكتفى بآخر جزء يأبى ذلك. (الرابع أن المؤمن يطلق) عل الشخص حقيقة (حالة الخلو عن مفهومه) باعنبار إيمانه السابق كالنائم الخالي عن التصديق حال النوم إذ الأصل في الاطلاق الحقيقة فلو اشترط البقاء لما أطلق (وأجيب بأنه مجاز) بدليل عدم اطراده وهو من لوازم الحقيقة إذ لا يطلق الكافر على من آمن بعد الكفر (وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقة:) فيه. نظر لأن عدم الاطلاق لوجوب تعظيمهم شرعياً، والمانع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق لغة كذا ذكر الشارحان، والجواب أن ليس المراد خصوص إطلاق الكافر عليهم بل المراد أن استقراء الجزئيات في أمثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المعنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر، والظن كاف في ذلك وتصوير الملازمة فيما ذكر لزيادة الاستبعاد، هذا

إعماله إذا كان بمعنى الاستقبال، فإن ما قلتموه في الماضي يأتي بعينه في المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً، وأجاب في التحصيل عن جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الأصل. الثالث لو شرط بقاء المشتق منه إلى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الألفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقة ألبتة لأن الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حروف إلا بعد انقضاء الآخر، والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا في الاطلاق الحقيقي بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشيء منه، فمن قال قام زيد مثلا إنما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها. الرابع أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم الإيمان، والأصل في الاطلاق الحقيقة بيانه أن الواحد منّا إذا نام يصدق عليه أنه مؤمن أو لا يصدق عليه الإيمان في تلك الحالة لأنه إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الأشعري: أي عن العمل كما هو مذهب المعتزلة، وكل منهما ليس بحاصل في حال نومه، وأجيب بأن هذا الاطلاق مجاز. لأنه لو كان إطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الإيمان السابق حقيقة لكان إطلاق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقياً فيبطل الأول،

ولكن كون المؤمن للنائم مجازاً مستبعد أيضاً ولا يبعد كون الإجماع على بطلانه، والأقرب أن يقال لا نسلم أن النائم خال عن التصديق بل هو باق مع الذهول عن حصوله، ولو سلم فالنزاع في اسم الفاعل بمعنى الحدوث، والمؤمن المطلق على النائم ليس منه بل هو حقيقة شرعية فيمن اتصف بالتصديق في الجملة مع عدم طريان النافي كذا ذكر الفاضل. (المسألة الثالثة ـ اسم الفاعل) لا يشتق لمحل قام به معنى ليس له اسم مخصوص كانواع الروائح وكذا (لا يشتق لشيء والفعل) أي المعنى حاصل وقائم (لغيره) أو إن كان لذلك المعنى اسم فلا يقال لزيد عادل بعد قائم بعمرو (للاستقراء) فاننا تتبعنا كلام العرب فما وجدنا اسم فاعل صادقاً على شيء، والفعل قائم بالغير، قال

وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعي فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه مخلا بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن، وفي الجواب نظر. لأن القاعدة أن امتناع الشيء متى دار إسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان إسناده إلى عدم المقتضى أولى، لأنا لو اسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره والأصل عدمه، وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لأن المصنف يدعي أن امتناع إطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق، والمجيب يدعي أن امتناعه لوجود المانع فكان الأول أولى، وهذه القاعدة تنفع في كثير من المباحث قال. (المسألة الثالثة ـ إسم الفاعل لا يُشتقّ لشيْئ والفِعْل لغيْرِهِ للاستْقراء قالت المعْتزلةُ الله تعالىٰ مُتكلّم

الجاربردي إن هذا ليس من الاستقراء التام الذى هو إثبات حكم كلى بإثباته في جميع جزئياته. بل من الناقص الذى هو إثباته بإثباته في الأكثر وهو لا يفيد اليقين. أقول هو يفيد الظن وهو كاف هنا، وقول المحقق والاستقراء يفيد القطع مشكل، وأوله الفاضل بان معناه حصل لنا من التتبع حكم كلي قطعي وإن كان الاستقراء لا يفيد إلا الظن. (قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في الجسم) إذ المظوم المسموع لموسى كلام الله تعالى وقد سمعه من الشجر يدل عليه قوله تعالى: ﴿نُوديَ مِنْ شَاطِيء الوَاد الأَيْمَن في البُقْعَةِ المُبَارَكَةِ من الشَّجَرَةِ أنْ يا مُوسَى إني أنا الله رب العالمين﴾ (١) وشبّهوا ذلك بان الخالق يطلق على الله تعالى مع عدم قيام المأخذ به إذ هو غير قائم به الخلق لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى بل المخلوق: وهذا معنى قوله: (كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا): كلام الله المعنى القديم القائم به، وما سمع من الشجرة يسمى كلامه تعالى مجازاً لدلالته عليه، ولا نسلم أن الخلق المخلوق بل (الخلق هو التأثير) وهو نسبة بين المؤثر والمتاثر فيصلح أن يكون قائماً بالخالق عقلا بمعنى تعلقه بالخالق واتصافه به. (قالوا إن قدم) أي التاثير فيلزم

(١) القصص ٣٠

بكلامٍ يَخْلُقهُ في الجِسْمِ كما أنَّه الخَالقُ. والخَلْقُ هوَ المَخْلوق فقُلْنا: الخَلْقُ هُو التَّأثيرُ قالوا إنْ قَدُمَ العالَم وإلا لافْتَقَر إلىٰ خَلْق آخرَ وتَسلسلَ قُلْنا: هُوَ نِسْبَةٌ: فَلم يَحتج إلى تأثير آخر. أقول: لا يجوز إطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أي المصدر والمشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذي قام به لأنا استقرينا اللغة فوجدنا الأمر كذلك، وخالفت المعتزلة في المسألتين: فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم. والكلام المشتق منه لا يقوم به لأن الكلام النفساني باطل. ولا كلام إلا الحروف والأصوات وهي مخلوقة، فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته تعالى محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ، أو في غيره من الأجسام كخلقه تعالى إياه في الشجرة حين كلم موسى، وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وإن قام به الكلام، وذكر الأصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسألة، ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق. لقوله تعالى ﴿هذا خلق الله﴾ المخلوق ليس قائماً بذاته، والجواب

(قدم العالم) لأن جواز تحقيق التاثير بدون المتاثر بديهي الاستحالة كالقطع بدون المقطوع؛ (وإلا) أى وإن لم يكن قديماً بل حادثا (لافتقر الى خلق) وتاثير (آخر) لاحتياج كل حادث الى تأثير المؤثر وينقل الكلام فيه: (وتسلسل قلنا: هو) أى التأثير (نسبة) ولا شيء من النسب لكونه من الاعتبارات يحتاج الى التأثير (فلم يحتج) التأثير (الى تأثير آخر) وإن كان حادثاً وحاصله منع التسلسل بمنع احتياج كل حادث الى التأثير ويمكن أن يقال بناء على ان التكوين صفة حقيقية هي مبدأ التعلق كما هو مذهب المآثر يدية أنه تعالى خالق والخلق صفة قائمة بذاته قديمة ولا يلزم قدم العالم وإنما يلزم لو كان التعلق قديما وأجاب المدقق بان ما ذكرتم غير محل النزاع إنما الكلام في جواز الاشتقاق بشيء من فعل قائم بالغير والخلق على ما ذكرتم نفس الغير لا

أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخلق باطل، بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق والتأثير قائم بذات الله تعالى، وأما الاطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي في قول المصنف، والمتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا إن قدم أي قالت المعتزلة لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير لأنه إن كان قديماً لزم قدم العالم، وإن كان حادثاً لزم التسلسل: وكلاهما محال. بيان الأول من ثلاثة أوجه أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديماً، وإذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العلم. * الثاني: إن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى، فلو كان قديماً لكان العالم قديماً، الثالث أن التأثير نسبة

قائم به ولما كان مظنة أن يقال أن البعض كالعرض قائم بالغير وهو الجوهر دفعه المحقق بأن الخلق مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع من حيث هو لبس قائماً بالغير ورده الفاضل بأن إطلاق الخالق ليس يجب أن يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الأفعال والصفات القائمة بالغير أيضاً كضرب زيد وبياض الجسم وبأن معنى أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بالغير أنه يجب قيامه بذلك ألبتة أو الفعل لا بد له من القيام بشيء ولا خفاء أن المجموع ليس قائما بالخالق قال الفنري المتكلم لفظ مشترك عندهم بين من يباشر الكلام وبين من يوجده في الغير وإنما أطلقوه عليه تعالى بالمعنى الثاني وحينئذ يلزمهم القول بقيام الفعل وهو إيجاد الكلام ربما اشتق له الاسم وهو الله تعالى. أقول: كأنه فهم أن المتكلم عندهم هو موضوع لمباشرة الكلام والإيجاد في الغير وليس كذلك بل للأول فقط فالمتكلم ما له حقيقة التكلم. لكن هذه النسبة عندهم أهم من النسبة القيامية أو الإيجادية فما يشتق منه اسم المتكلم هو حقيقة التكلم لا الإيجاد بل الإيجاد إنما هو جهة صحة إطلاق المتكلم عليه مع أن التكلم لم يقم به تأمل. (الفصل الرابع: في

والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق، فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الأولى، وأما بيان الثاني وهو التسلسل فلأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خلق آخر أي تأثير آخر لأن كل حادث لا بد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير، ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب عنها في المحصول ولا في الحاصل، وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر وتقريره من وجهين أحدهما: أن النسب والإضافات كالبنوة والأخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج وإنما هي أمور اعتبارية أي يعتبرها العقل، فلا تحتاج إلى مؤثر. الثاني أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فإذا حصلا حصلت، وتحتاج إلى مؤثر آخر، وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير، والجواب الأول مانع للحدوث والقدم معاً لأنهما من صفات الوجود، وقد فرضناه معدوماً وأجاب في التحصيل بجوابين: أحدهما أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب إليه فلا استحالة فيه. ألا ترى أن تقدم الباري على العالم نسبة بينه وبين العالم، ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين. الثاني. أن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل، وأما التسلسل في الآثر فلا نسلم أنه ممتنع وهذا التسلسل إنما هو في الآثار: قال الأصفهاني في شرح المحصول: وفيه نظر لأنه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسألة لا ذكر لها في المنتخب قال: قال: (الفصل الرابع في الترادف وهُوَ توالي الألْفاظ المُفردَةِ الدّالّةِ علىٰ مَعْنَى وَاحِد باعْتبار وَاحِد

الترادف وهو توالي الألفاظ) هذا كالجنس والمراد ما فوق الواحد وقوله. (المفردة) يخرج الحد مع المحدود أعني الألفاظ المستعملة فيه الدال بمجموعها على ما يدل عليه لفظ المحدود وقال المراغي لا حاجة إليه لأن الحد مع المحدود يخرج بالقيد الثالث لتغاير مدلوليهما يعنى بالاجمال والتفصيل وفيه نظر لجواز أن يكون لاخراج قعدت خوفاً وجلست فرقا كما، قال الفنري فان هذين التركيبين ليسا مترادفين لأن الترادف من خواص المفردات مع أنا لا نسلم أو

كالإنسَانِ وَالبَشَرِ وللتّأكيد يُقَوِّى الأوّلَ والتّابع لا يُفيد وحده) أقول الترادف

متل هذه المغايرة قادحة في الترادف ولو قيل بجواز خروجه بالقيد الرابع لم يبعد لأن دلالة الحد بأوضاع المفردات دون المحدود. قال الفنري إن أريد بالمفرد مقابل المركب الإسنادي لم يخرج الحد، وان أريد مقابل المركب مطلقاً خرج به التأكيد في مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة الى القيد الثالث ثم قال ولعل فائدته إخراج تأكيد الجملة والتأكيد اللفظي للمفرد لأنهما لا يخرجان بقيد الأفراد بل بهذا القيد أقول فائدة الثالث لا تنحصر في إخراج مثل نفسه كما ستعرف وقوله ولعل فائدته الخ سهو. لأنه أن أراد بتأكيد الجملة الثانية من الجملتين المؤكدة للأولى فظاهر، وإن أراد نحو أن في أن زيداً قائم فكذلك، وقوله الألفاظ المفردة مشعر باشتراط كونه كل منها مفرداً ولا يخفي أن تأكيد الجمل معها ليس كذلك وقوله. (الدالة) يخرج توالى مثل أه بوجه التي هي مسميات الألف والباء والجيم وقوله (على معنى واحد) أي كل منها وتخرج الألفاظ المنباينة المتفاضلة وفوله (باعتبار واحد) يخرج المتباينة المتواصلة على رأي الإمام ومن تابعه كالجاربردي وغيره وهو ضعيف، فإنه إذا سلم أن السف والصارم متباينان كان مدلول أحدهما مغاير للآخر فلم يكونا دالين على شيء واحد، اللهم إلا أن يراد بالدلالة الصدق ويقرب من هذا ما قبل أنه احنراز عن متل الجنوب والشمال لجواز كون الجهة الواحدة إياهما بالاعتبارين، وذكر الفنري بعد ما رد رأى الإمام أنه احتراز عن الحقيقة، والمجاز كالشجاع والأسد المطلقين على شخص واحد فان إطلاقهما عليه بالاعنبارين لا باعنبار، وعن مجازين إذ دلا على شيء بالاعتبارين كما يقال للتسجاع الحسن الوجه أسد وبدر أقول لا يخفي ما فيه من الخبط، وأن المثال الثاني لا يصلح لما نحن فيه وكذا المتال الأول إلا باصطلاح، وهو أن الأسد والسجاع في قولنا لله در زيداً أسداً وشجاعا دالان على معنى واحد وهو ما له الشجاعة إلا أن ذلك باعتباري المجاز والحقيقة والشرط في الترادف الدلالة

مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحدة، وفي الاصطلاح ما قاله المصنف. فقوله توالي الألفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره، وتوالي الألفاظ هو تتابعها لأن اللفظ التاني تبع الأول في مدلوله وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالألفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى، وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الإمام وعبر بالألفاظ ليشمل ترادف الأسماء كالبر والقمح والأفعال كجلس وقعد والحروف كفي والباء من قوله تعالى﴿ مُصْبِحين وبـالليْـلِ ﴾ لكـن الترادف قد يكون بتوالي لفظين فقط وأيضاً فاللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المهمل والمستعمل وهو مجتنب في الحد أو الحدود فالصواب أن يقول توالي كلمتين فصاعدا. وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا

(باعتبار واحد كالإنسان والبشر) الدالين على الحيوان الناطق قوله (التأكيد) الخ إشارة الى الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع، والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ما هو بتكرر اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير، لعدم الحاجة الى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوي الذي هو مدلوله غير مدلول الأول، وبين التأكيد اللفظي بالجملة إذ هو مركب، ولا شيء من المرادف بمركب، وأن يراد بالتابع ما هو في متل عطشان بطشان للقطع بأن التابع بمعنى ما هو ثان باعراب سابقه من جهة واحدة مفيد بدون الأول. ولأنه لا يحس جعله كالمقابل للتأكيد، ولأن أكثر أقسامه مدلوله غير مدلول الأول لكن ظاهر عباراته يقتضي أن يكون المراد أعم ووجه الفرق أن التأكيد مع المؤكد أو التابع مع المتبوع، وإن توهم صدق التعبير عليه لكنه ليس كذلك لأن المرادف لا يقوي الآخر بمعنى تكرير عينه لدفع توهم التجوز أو السهو إذ المترادفان متقاربان باللفظ ألبتة. وهو المفهوم ظاهرا من قوله توالي الألفاظ ومن تكثر اللفظ المذكور في التقسيم التانى للفظ التأكيد في مثل زيد زيد (يقوي الأول) بالمعنى المذكور وكذا المرادف يفيد الدلالة من غير سبق المتبوع، ويشير إليه قوله

والبعض مفرداً كالإسم مع الحد نحو الإنسان والحيوان الناطق فانها وإن دلا على ذات واحدة فليسا مترادفان على الأصح. لأن الحد يدل على الأجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدالة بالمطابقة غير الدال بالتضمن: الثاني أن يكون الكل مركباً كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك. فليسا مترادفين أيضاً، وإن دلا على مسمى واحد وهو الانسان. لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات، والآخر بواسطة الخاصة. لكن التقييد بأفراد غير محتاج إليه. لأن ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد. وأيضاً فالتقييد به على تقدير الاحتياج إليه في إخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة مع عشرة إلا خمسة على ما سيأتي في الاستثناء. (وقوله) الدال على مسمى واحد أي الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به المتباينة كالانسان والفرس. (وقوله: باعتبار واحد قال في المحصول احترزنا به عن الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروف. لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعاً، والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح، وهذا القيد لا يحتاج إليه. فإن هذه الأشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنين مجتمعين في ذات واحدة وكيف لا وقد تقدم في كلامه في تقسيم الألفاظ

الدالة على معنى إذ الظاهر أن يكون لكل لفظ دلالة، وإن لم يسبقه المتبوع. إذ المفهوم من إطلاق الدلالة واشتراط الضميمة في دلالة الحرف أمر مغاير لذلك (والتابع) في مثل عطشان بطشان (لا يفيد) وحده الدلالة على المعنى بدون المتبوع وبهذا التقرير سقط ما قال الخنجي من أن في خروج التأكيد والتبعية عن هدا الحد نظر لأن التأكد وإن دل على التقوية لا ينافي دلالته على شيء واحد باعتبار واحد والتبعية وإن جعلت التابع مشروطاً في الدلالة على المتبوع بتقدم المتبوع فهو دال عليه، وأما جواب الفنري بأن التأكيد يدل عن التقوية به دون

أن هذه الألفاظ متباينة والمتباين هو الذي تغاير لفظه ومعناه، ويمكن أن يقال احترز به على الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق، الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفط الواحد كقولنا قام زيد زيد ولبس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظي كما سيأتي فلا بد أن يقول توالى الألفاظ المفردة المتغايرة (قوله كالانسان والبشر) مثال للمترادف من جهة اللغة فان الإنسان يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد قال الله تعالى: ﴿ما هذا بشراً﴾ وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداي بالفارسية (قوله والتأكيد يقوي الأول) لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حى ذهب بعصهم إلى أن التابع منه أي من المترادف شرع في الفرق بما قاله في المحصول وحاصل ما فاله في الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فإنه لا يفيد عن فائدة المؤكد بل تفويته والأولى للمصنف أن بقول والتأكد تقوية الأول أو يقول والمؤكد يقوى الأول قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو ان التابع وحده لا يفيد شيئاً ألبتة فإن تقدم المتبوع عليه أفاد تفويه بخلاف المرادف فإنه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلا، وبه صرح الآمدي في الأحكام ولم

الاسم الأول فيخلف المدلولان، وأيضاً يبعد كون تأكيد الجملة يعنى أن في مثل أن زيداً قائم دالا على ما تدل عليه الجملة فتعسف لأنا لا نسلم قدح مثل هذا الاختلاف في الترادف، وأن الكلام في تأكيد المفرد (وأحكامه) أي أحكام الترادف تورد (في مسائل) المسئلة (الأولى في سببه) أي سبب وقوع الترادف في الألفاظ وله سببان إذ (المترادفان إما من واضعين) بأن تضع إحدى القبيلتين أحد اللفظين لمعنى، وأخرى والآخر له أيضاً واشتهر الوضعان. (والتبسا) وهذا هو السبب الأكثري (أو) من وضع (واحد) بأن

يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الأصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد قال (وأحكامه في مسائل: الأولى في سببه ـ المُترادِفان إمَّا منْ وَاضِعْينِ والْتَبَسا أوْ واحدٍ لتِكْثيرِ الوَسائل والتَّوسُّعِ في مَجالِ

يضع كلبهما لمعنى وذلك (لتكثير الوسائل) أي وسائل التعبير على الناس لبتمكنوا من تأدية المعنى بايهما شاءوا وبأحدهما عند نسيان الآخر (والتوسع في مجال البديع) نظماً ونثراً كالتجنيس بأن يوافق أحدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رحبة، ولو قيل واسعة فات التجانس وكالسجع والنقفية إذ كل منهما قد يتسر باحد المترادفين دون الآخر، وكالمطابقة وهي ذكر معنيين منقابلين إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال حسننا خير من حسنكم: فقال حسننا خير من خياركم فوقع التقابل بين الحسن والخيار بوجه، ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذ الحسن قد وقع للبقل والخيار للثقاء أيضاً، ولو قال خير من قتائكم لم يحصل التقابل كذا قال المحقق، وإنما تكلف ما تكلف لدفع اعنراض العلامة بأنه لا مدخل للترادف في تيسير المطابقة اللهم إلا على رأي من يشرط فبها الاتفاق بين اللفظين في الوزن أو الحرف الأخير: قال الفاضل وأنت خبير بان النجنيس والمطابقة في المثالين يحصل من اشتراك لفظ الرحبة بين الواسعة والساحة، ولفظ الحسن بين البقل والحشيش، ولفظ الخيار بين الخيال والثقاء، وإن لم يوجد لفظ الواسعة والثقاء فلا مدخل للترادف في ذلك، وعاية ما يمكن أنه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ القثاء موضوعا فيوضع لفظ الرحبة ولفظ الخيار لتيسير التجنيس والمطابقة المذكورين، ثم بما ذكرنا اندفع ما قبل أن المرادف لا يجوز وقوعه لأنه لو وقع تعرى الوضع عن الفائدة واللازم لكونه عبثاً باطل، أما الملازمة فلأن الواحد كاف في الأفهام، وذلك لأنا لا نسلم حينئذ العراء عن الفائدة بل له فوائد كما ذكرنا، ولنا دلالة

البديع. الثانية: أنه خلاف الأصلِ لأنه تَعريفُ المعرَّفِ ومحْوج إلى حفظِ الكلْ، الثالثة: اللفظُ يقومُ بدَل مرادِفه منْ لُغتهِ إذِ التركيبُ يتعلّق بالمعنى دونَ اللفظ. الرابعة: التّوكيد تقْوية مدلولِ ما ذُكِرَ بلفظٍ ثانٍ، فإمَّا أن يؤكّد بنفسهِ مثلَ قوْلهِ عَليه الصَّلاةُ والسَّلامُ «وَاللهِ لأغْزُونَّ قُرَيْشاً ثَلاَثاً» أَوْ بغْيرِهِ للمُفْردِ كالنَفْس

استقراء على الوقوع نحو جلوس وقعود وحبس ومنع: المسألة (الثانية أنه) أي الترادف (خلاف الأصل لأنه تعريف المعرف) لأن اللفظ الثاني معرف لما عرف الأول وفيه نظر، لأنه نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بها (بدلا لامعاً) ولا نسلم امتناعه (و) لأنه (محوج) للمخاطبين (الى حفظ الكل) أي جميع الألفاظ المترادفة إذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند التخاطب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع لتيسير الفهم فتزداد المشقة. كذا ذكر المنرى والجاربردي ههنا كلام غير واضح المسألة (الثالثة) منع بعضهم قيام أحد المترادفين مقام الآخر مطلقا، وجوزه البعض مطلقا وقال قوم منهم المصنف (اللفظ) المرادف لآخر (يقوم بدل مرادفه) أي يجوز استعمال أحدهما مقام الآخر (من لغته) أي يشترط أن يكونا من لغة واحدة (إذ التركيب) أي صحته (يتعلق بالمعنى دون اللفظ) إذ الغرض تأدية المعنى كما مر وهي لا تختلف بقيام أحد المترادفين مقام الآخر لاتحاد المعنى، ومن هذا جوزوا نقل الحديث بالمعنى كما سيجيء ولكن اشتراط كونهما من لغة واحدة لئلا يلزم اختلاط اللغتين لأنه مستشفع، وقال الفنري لئلا يلزم ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل من اللغتين، واستدل المانعون بأنه لو صح لصح حد أي أكبر واللازم باطل، وأجاب المجوز مطلقا بمنع بطلان الثاني، والمفصل بمنع الملازمة يعني لا يلزم من جواز قيام أحدهما مقام الآخر من لغة جواز ذلك من لغتين المسألة (الرابعة) وهي ليست من أحكام المرادف بل بيان ما يتوهم فيه الترادف (التوكيد) هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من اللفظ الآخر كذا في

والعَيْنِ وكِلا وكلتا وكلٍّ وأجْمعين وأَخَواتِهِ أوْ الجُمْلَةِ كإنَّ وَجوازُه ضَروريٌّ ووُقوعهُ في اللُّغاتِ معلومٌ):

محصول الإمام وهو لا يشمل اللفظي إلا أن يراد به ما يكون مغايراً نوعا أو شخصاً، وعرفه المصنف بأنه (تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان) قال الامام أراد بالتوكيد المؤكد، والمصنف المعنى المصدر. إلا إذ أريد بالتقوى وخروج المرادف، وسائر التوابع عنه ظاهر، فإن قلت ان في إن زيداً قائم تأكيد صرح به الامام في المحصول بقوله وقد يكون داخلا على الجملة مقدماً عليها كصيغة ان مع أنه ليس بثان قلنا أراد بلفظ ثان المتغاير مؤخراً أو غيره لا الثاني في الترتيب فإن قلت قوله ذكر بلفظ. الماضي مشعر بوجوب تقديم المؤكد إذ المفهوم أنه يقويه بلفظ ثان لمدلول ما ذكر قبله قلنا المراد بما ذكر المذكور وهو أعم (فإما) أي قالنا كيد اما (أن يؤكد بنفسه) أي بتكرير لفظه ويسمى التأكيد اللفظي (مثل قوله عليه الصلاة والسلام «والله لأَغْزُوَنّ قُرَيْشاً ثَلاثاً» أي يذكره ثلاث مرات وهذا في المجلة وفي المفرد يجري في الأنواع الثلاثة: (أو) يؤكد (بغيره) أي بغير لفظه ويسمى التأكيد المعنوي وهو بالفاظ معدودة اما (للمفرد) المقابل للجملة (كالنفس والعين الواحد مذكراً أو مؤنثاً (وكلا وكلتا) لتثنية المذكر أو المؤنث (وكل وأجمعين وأخواته) مثل اكتعين ابتعين ابصعين للجمع، وقد يجيء كل واجمع لواحد ذى أجزاء يصح افتراقها حكما نحو اشتريت العبد كله بخلاف جاء زيد كله: (أو للجملة كإن) وأخواته ومثله عند النجاة ليس التأكيد المصطلح: أو هو عندهم أحد النوابع مى يجب تأخيرها عن المتبوع (وجوازه) أي التأكيد (ضروري) للقطع بأنه لا يبعد شدة اهتمام قائل لكلام فبؤكده: (ووقوعه في اللغات معلوم) بالاستقراء، وذهب بعض الملاحة الى إنكاره، ولهذا طعنوا في القرآن بوقوعه بناء على أن الأصل في الكلام التأسيس فيجوز أن يوضع له لفظ أيضاً، وجوز الجاربردي رجوع الضمير في جوازه ووقوعه الى الترادف لأن

أقول: حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل الأولى في سبب وقوعه وهو أمران أحدهما: أن يكون من واضعين قال الإمام: ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف، وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضاً. ثم يشتهر الوضعان، ويخفى الواضعان أو يعلمان ولكن متلبس وضع أحدهما بوضع الآخر، وهذا الشرط يقتضي إنا إذا علمنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفاً بل ينسب كل لغة إلى قوم وفيه نظر، ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا. اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف. والثاني أن يكون من واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما في النفس فإنه ربما نسي أحد اللفظين أوعسر عليه النطق به كالألثغ الذي يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح، أو تعدرت القافية أو الوزن به فيبقى الآخر وسيلة للمقصود، وإما للتوسع في مجال البديع، والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب، والواضع له بإزاء هذه المعاني هو ابن المعتز كما قال ابن أبي الاصبع في تحرير التخيير. قال السكاكي فالسجع يكون في النثر القافية في الشعر كقولك: ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت) فلو عبرت بمضي ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك: اشتريت البرُ وأنفقته في البرِّ فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [1] فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المطلوب.

(المسألة التانية) الترادف على خلاف الأصل أي خلاف الراجح حتى إذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى، وإن كان خلاف الأصل لأنه تعريف لما سبق تعريفه ولأنه محوج إلى ارتكاب مشقة وهي حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذي يقتصر على حفظه خلاف الذي يقتصر عليه غيره، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان. إنما

البحث في هذا الفصل إنما هو عن الترادف بالذات، ووقوع التأكيد فيه

---

(١) المدثر ٣

ينفيان الوضع من واحد، وهو السبب الأقلي كما تقدم فلا يحصل المدعى لا جرم أن الإمام في المحصول والمنتخب لم يجرم بكونه على خلاف الأصل بل نقله عن بعضهم فقال في المنتخب وقيل، وقال في المحصول ومن الناس وكذلك في الحاصل والتحصيل وأيضاً فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشيء، وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليل للقائل باستحالته، وأشار إليه الآمدي أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسألة. المسألة الثالثة: هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاث مذاهب: أصحها عند ابن الحاجب الوجوب، لأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناهما واحد والثاني لا يجب مطلقاً واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو أبدلت لفظه من وحدها بمرادفها من الفارسية لم يجز قال وإذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة، والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب إن كانا من لغة واحدة لما قلناه أو لا بخلاف اللغتين، والفرق أن اختلاف اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فإن لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة (وقوله) إذ التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب، وإما في حال الإفراد كما في تعديد الأشياء من غير عامل ملفوظ به، ولا مقدر فجوز اتفاقاً ولم يذكر الإمام هذه المسألة في المنتخب الآمـدي في كتبه أيضاً، ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتي إيضاحها * المسألة الرابعة في التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها: ان التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ إنما اللفظ هو المؤكد. الثاني أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى: ﴿فبما نَقْضِهِم مِيثَاقَهُم﴾ [1] أي فبنقضهم والباء من قوله تعالى: ﴿وكَفَى باللهِ شَهِيداً﴾[2] أي كفى

---

(١) المائدة ١٣ (٢) الفتح ٢٨.

الله شهيداً قال ابن جُنّيَ: كل حرف زيد في كلام العرب فهو التوكيد ، الثالث أن التعبير آخر فيه إشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد كما مثلنا، وقد تفطن صاحب الحاصل لما أوردناه، فعدل إلى قوله تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران : أحدهما : القسم وإن واللام فانها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول ، فحقه أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد على الإمام ، وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كهو في قوله تعالى : ﴿ ثَانِيَ اثنينِ ﴾[1] وعلى هذا فلا إيراد وهو غلط ، فإن شرط ذلك أن يضاف إلى مثله . الثاني : أن التابع يدخل في هذا الحد فإنه يعيد التأكيد كمل تقدم فينبغي أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك إذ علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أي بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام: « والله لأغزون قُرَيْشاً بتكراره ثلاثاً »، وهذا الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلا وتارة يؤكد بغيره، وهو على قسمين أحدهما: أن يكون مؤكداً للمفرد، والثاني أن يكون مؤكداً للجملة، والمؤكد للمفرد إما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه، وأما للمتنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما، وإما للجمع كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهمُ أَجْمَعُونَ﴾[2] ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصعين ابتعين. والثاني: أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى: ﴿إن الله وَملاَئكتَه يُصَلُّونَ عَلى النَّبي﴾[3] إذاعلمت هذاعلمت أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والمجموع، وهو صحيح لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة، ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول: فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل، وإن كان

(١) التوبه ٤٠
(٢) الحجر ٣٠
(٣) الاحزاب ٥٦

الوقوع فكذلك أيضاً لأن من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس، فالتأسيس أولى، كما في الترادف. فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده إلى كل من الترادف والتأكيد، أو إليهما معاً، وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل. واعلم أن هذه المسألة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال: وأحكامه في مسائل يعني أحكام التَرادف فلو قال أولا الفصل الرابع في الترادف والتأكيد كما قال الإمام وأتباعه لاستقام قال: (الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسائل الأولى ـ في إثباته أوجبَهُ قوْمٌ لوجْهَين :

بالعرض: (الفصل الخامس في) مباحث (الاشتراك) قال الامام هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفين وضعاً أولا من حيث هما كذلك قوله في اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة: متواصلة كَانت أو متفاصلة، وعن المترادفة، وقوله لحقيقتين مختلفتين احتراز عن اللفظة التي لها معنى واحد كألعلم مثلا وهذه الأقسام هي المرادة بالألفاظ المفردة، والناصة في كلام الإمام والفنري وليس المراد ثمة خصوص التنبيه، إنما هو لبيان أقل ما به الاشتراك وقوله وضعاً أو لا احتراز عما هو حقيقة في معنى مجاز في آخر وعن المنقول أيضاً. وقوله: من حث هما كذلك احتراز عن المتواطىء لتناوله الماهيات المختلفة لكن لا من حيث الاختلاف بل من حيث اشتراكها في المعنى، والظاهر أنه لا حاجة إلى هذا لأن المتواطىء إنما وضع لمعنى مشترك لا لمشتركين في المشترك: قال الخنجي هو لفظ علق على معنبين فصاعداً تساوياً بالنسبة إليه أي لا يرجع أحدهما بلا قرينة وهو منقوض باللغة التي لها مجازان متساويان باللفظ المتواطىء: اللهم إلا إذا أريد بنعليقه وضعه أولا وقال الجاربردي إن الدائر بين المعنى الحقيقي المرجوح والمجاز الراجح لا يتعين أحدهما إلا باللفظ فيهما على سواء. أقول فيه نظر لأن مرجوحية الحقيقة إن بلغت حد المرجوحية فالمجاز بلا نية وفاقا. وإلا فالحقيقة المسنعملة عند بعضهم والمجاز المتعارف عند بعض فلا تساوي، كما لا تساوي عند التساوي أو غلبة الحقيقة ويدفع بأن ذلك عند الحنفية، وسيصرح

الأول: أنَّ المعانِي غيرُ مُتناهيةٍ وَالألفاظُ متناهية، فإذا وزّع لزِمَ الاشتراك وَردَّ بعدَ تَسليمِ المقدمتين بأَنَّ المقصودَ بالوضع مُتنَاهٍ، وَالثَّاني أنَّ الوجودَ يطلق على الواجب وَالمُمْكِن ووُجودُ الشيء عينُه ورُدّ بأَنَّ الوُجود زائدٌ مشتركٌ.

المصنف بالتساوي ثم المصنف لم يفسره اعتماداً على ما علم في تقسيم الألفاظ، وفسر الترادف مع كونه معلوماً ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كذا قال الفنري ولا يخلو عن ضعف: (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى في إثباته) أي إثبات الاشتراك وفيه ثلاثة مذاهب (أوجبه) أي وقوعه (قوم لوجهين الأول أن المعاني غير متناهية) لأن الأعداد أحد أنواعها، وهي كذلك (والألفاظ متناهية) لتركيبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه. (فإذا وزع) المتناهي من الألفاظ على المعاني الغير المتناهية فلا يخلو إما أن تستوعب المعاني أولا. الثاني يستلزم خلق المعاني من الألفاظ مع أنها مقصودة بالإفهام فتعين الأول و(لزم الاشتراك) ضرورة (ورد) هذا الوجه بأنا لا نسلم أن المعاني المضادة كالسواد والبياض، والمختلفة كالسواد والحلاوة غير متناهية بل غير المتناهي المعاني المتماثلة كأصناف الفرس وأفراده مثلا، ولا يجب الوضع لخصوصياتها بل للحقيقة التي اشتركت هي فيها كذا قال المحقق ولا خفاء في أن معاني الأعداد من المختلفة مع عدم تناهيها سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن الألفاظ متناهية قوله لتركبها الخ منقوض بأسماء العدد الغير المتناهي مع تركبها من اثني عشر اسما هو الواحد إلى العشرة والمائة والألف، والباقي في تركيب مثل أحد عشر وثلثمائة، أو عطف مثل أحد وعشرون أو تثنية أو جمع مثل مائتان وألوف أو شبه جمع مثل عشرون إلى سبعون. (ورد بعد تسليم المقدمتين) أي أن المعاني غير متناهية، وأن الألفاظ متناهية. (بأن المقصود بالوضع) من المعاني وهي التي يحتاج إلى التعبير عنها (متناه) لكونها مقصودة فحينئذ يجوز أن لا تستوعب الألفاظ جميع المعاني المقصودة، ولا محذور في خلو الغير المقصود عن الألفاظ، واستدل الخنجي على تناهي المعاني بأن لها كثرة وكل كثرة فلها النصف وكل ما

وَإِن سلّم فوقُوعهُ لا يَقتضي وُجوبَه وأحالهُ آخرون لأنّه لا يُفهمُ الغرضَ فيكوُنُ

له النصف فهو متناه، ورد بأنا لا نسلم المقدمة الثانية، بل النصف للكثرة المتناهية لا لكل كثرة، والوجه (التاني أن الوجود يطلق على الواجب والممكن) بالحقيقة لعدم صحة نفيه عن واحد منهما (ووجود الشيء عينه) أي عين حقيقته واجباً كان أو ممكناً على ما هو مذهب الأشاعرة، وبينوه في الكلام، وإذا كان كذلك يكون وجود الواجب مخالفاً لوجود الممكن لتخالف الحقيقة فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي وتقرير الجاربردي، إن الإطلاق ليس بالمجاز لما ذكرنا فهو إما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي: الثاني باطل لأن وجود الواجب. فتعين الأول. أقول لا خفاء في أنه لا يلائم كلام المصنف، وفي أن كون وجود الواحب عينه لا بستلزم نفي الاشتراك المعنوي لجواز كونه بالتشكيك. كما هو مذهب الحكماء (ورد) هذا الوجه (بأن الوجود زائد) على حقيقة الواجب والممكن (مشترك) بينهما معنى كما بينا في الكلام فلا يكون مشتركاً بينهما لفظاً وما ذكر في كونه عين الذات فعليه كلام، وقد ذكرت أنا في رسالة توحيد الصوفية المتألهة مباحث شريعة في بحث الوجود، وأنه هل هو عين الحقيقة في الحميع أو زائد غيرها في الجمع أو العين فى الواجب والغير في الغير، وأنه واحد والتعدد في المظاهر أو متكثر بتكثر الموجودات وأنه مرآة انطبع فيها صور الماهيات أو هي مزايا أشرق على صحافتها المستوردة بظلم العدمات نور الوجود فبرزت عن العدم، وأنها قائمة بالوجود أو الوجود قائم بها إلى غير ذلك من الحقائق الشريفة فمن أراد التحقيق فليطالع ثمة فإن فيها أسرار خلت عنها كتب المتكلمين والحكماء. (وإن سلم) ما ذكرتم (فوقوعه لا يقتضي وجوبه) يعني غاية ما ذكرتم ان الاشتراك واقع، ولا يلزم منه الوجوب، فإن قلت يجب لأن الوجود من الألفاظ العامة التي يجب وقوعها في اللغات للاحتياج إلى التعبير عنها فيجب وقوعه، وقد ثبت اشتراكه فوجب وقوع المشترك. قلنا لا نسلم وجوب وقوع الألفاظ العامة، ولو سلم فلا نسلم كون معناه عن الحقيقة حتى يجب

مَفْسدَةً ونُقصَ بأسماءِ الأجْناسِ وَالْمختارُ إمكانُه لجَوازِ أنْ يقع منْ واضعيْنِ أوْ وَاحدٍ لغَرضِ الابهَام حيثُ جُعلَ التَّصريحُ سبباً للمَفسدةِ ووُقوعه للتْردُّد في الْمرادِ

الاشتراك كذا قال الفنري أقول لا خفاء في خروج المنع الأخير عن دائرة التوحيد . (وأحاله) أي وقوع الاشتراك قول (اخرون) مستدلين (لأنه) أي المشترك ويدل عليه الاشتراك (لا يفهم الغرض) أي لا يفيد إفهام الغرض من التخاطب لتساوي دلالته بالنسبة إلى كل من معنييه فلا يحصل الفهم المقصود منه (فيكون مفسدة) كما سيجيء فيجب أن لا يكون (ونقص) هذا الدليل (بأسماء الأجناس) فإنها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصبات مسمباتها، ولو صح الدليل لما وقعت بعين ما ذكرتم والحاصل أنه ان أريد أنه لا يفهم الغرض التفصيلي فأسماء الأجناس كذلك، وإن أريد لا يفيده أصلا فممنوع لافادته الغرض مجملا وبهذا اندفاع ما يقال إنه إن وقع مثبتاً لزم التطويل بلا فائدة لامكان الإتيان بمفرد لا يحتاج إلى البيان والتطويل،.وإن وقع غير مبين فهو غير مقد لأنا لا سلم أن وقوعه غير مبين لا يفيد، لافادته إجمالا كأسماء الاجناس ثم له في الأحكام فائدة هي الاستعداد للامتثال إذا بين ليثاب عليه كما يثاب على الامتثال. (و) المذهب الثالث (المختار إمكانه) أي إمكان وقوعه (لجواز أن نقع) الاشتراك (من واضعين) بأن يضع كل منهما لفظاً لغير ما وضع له الآخر ثم يشتهر الوضعان وهذا أكثر من القسم الآتي (أو) يقع من واضع (واحد لغرض الإبهام) بأن يضع لفظاً لمختلفين ليتمكن المتكلم من الإبهام (حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة) ويكون مفسدة إما بالمسؤولة عنه كما روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لمن سأله عن النبي عليه السلام وقت الذهاب إلى الغار من هو، رحل يهديني السبيل، وبالمجيب كما إذا استفسر أحد عن شيء لا يعرفه إلا مجملا فيجب إبهاماً . إذ من التصريح يعد كاذباً ومن السكوت يعد جاهلا فأي معنى صح فله أن يقول ذا مرادي (ووقوعه) أي والمختار بعد إمكانه وقوعه أيضاً . لا كما ظن قوم أن كل مستعمل في معنيين فهو اما متواطىء أو حقيقته

مـن القَـرْءِ وَنحوْه وَوَقَـع في القُـرآن العظيم مثـل ثلاثـةُ قُـروءٍ ﴿وَاللَّيْـلِ إذا عَسعْسَ﴾ [1] أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فاكثر وزاد الامام فيه قيوداً لا حاجة إليها، وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الألفاظ حيث قال: فإن وضع لكل فمشترك. فلذلك لم يذكره هنا، فإن قيل فلم ذكر حد الترادف مع تقدمه في التقسيم قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر، وقد اختلف في الاشتراك على أربع مذاهب جكاها المصنف: أحدها أنه واجب أي يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة، والثاني أنه مستحيل، والثالث أنه ممكن غير واقع، والرابع أنه ممكن واقع واختاره المصنف، واستدل القائلون بالوجوب بوجهين: الأول أن المعاني غير متناهية لأن الاعداد أحد أنواع المعاني وهي غير متناهية إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر، والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهي ثمانية وعشرون حرفاً، والمركب من المتناهي متناه فإذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية. لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد، وإلا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال، وأجاب المصنف بوجهين. أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعاً للامام وتقريره. إنا لا نسلم أن المعاني غير متناهية لأن حصول ما لا نهاية

ومجاز. كما زعموا أن لفظ العين وضع للجارحة ثم أطلق على الدينار لأنه يشاركها في العزة والصفاء، ثم على الشمس والماء لأن كلا منهما في الصفاء والضياء كذلك. بل المشترك واقع (للتردد) أي تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك عند إطلاقـه كتردده (في المراد مـن القـرء ونحوه) كـالجون للأبيـض والأسود مثلا عند عدم القرينة إذ لم يفهم منه أحد المعني معيناً، وهذا دليل الاشتراك إذ لو كان متواطئاً أو حقيقة ومجازاً لسبق إلى القدر المشترك أو المدلول الحقيقي (ووقع) المشترك (في القرآن العظيم) قوله تعالى: ﴿مثل ثلاثة قروء﴾ وهو مشترك بين الحيض والطهر ﴿واللَّيْلِ إذا عَسـعَسَ﴾ وهو مشترك

---

(١) التكوير ١٧

له في الوجود محال، وأما الأعداد فالداخل منها في الوجود متناه وأيضاً فأصولها متناهية، وهي الآحاد والعشرات والمئات والألوف، والوضع للمفردات لا للمركبات، ولا تسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية. قولهم لأن المركب من المتناهي متناه ممنوع لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى ما لا نهاية له، وأيضاً فأسماء الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع أنها مركبة من الحروف المتناهية، وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان، وناقص كلامه فيجزم بكون المعاني غير متناهية في النظر: الرابع من باب اللغات والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناه، وتقريره من وجهين أحدهما وهو المذكور في المحصول ومختصراته أن المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية المتناهية لأن الوضع للمعاني فرع عن تصورها، وتصور ما لا يتناهى محال، فإن قيل لا استحالة فيه إذا قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح: قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها، وهو موقوف على تصورهم أيضاً، الثاني وهو المذكور في المنتخب أن المعاني على قسمين منها ما تشتد الحاجة إلى الوضع له، ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائح فإنه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه، فإذا تقرر خلو بعض المعاني عن الأسماء وأن الوضع إنما يكون لما تشتد الحاجة إليه فلا نسلم أن هذا المحتاج إليه غير متناه، وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو مختلفة، وأما المتماثلة فلا اشتراك فيها، فإقامة الدليل على أن المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة والمتضادة، وهو المقصود، وأيضاً فلو كانت الألفاظ مستوعبة للمعاني لكان بعض الألفاظ موضوعاً لمعان لا نهاية لها وهو باطل: الدليل التاني أن الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شيء ليس زائداً على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الأشعري: فالوجود الذي يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات، والذي يطلق على المخلوق هو عين المخلوق، والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضاً مختلفاً بالماهية، وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقاً حقيقياً بدليل عدم صحة النفي

. . . .

فيكون مشتركاً، وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها كما ذهب إليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن، فيكون متوطئاً لا مشتركاً، وذهبت الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته، ووجود الممكن زائد عليه، والثاني سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى. واعلم أن الإمام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا إن الألفاظ العامة كالوجود، والشيء واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد الحاجة إليها. ثم ذكروا الدليل إلى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه: وجوابه على تقرير الإمام أنه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظاً واحداً: (قوله وأحال آخرون) هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك، واحتج الذاهبون إلبه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سبباً للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أنه يضعه، والجواب أن ما قالوه منتقض بأسماء الأجناس كالحيوان والإنسان، ألا ترى أنه لو قال اشتر لي عبداً لم يفهم منه مراده، وكذلك الأسود وغيره من المشتقات فإنه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم في تقسيم الألفاظ، وفي الجواب نظر، فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك، وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك، فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالأولى: أن يجيب بأنه لا ينفي وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور ينتفي عند الحمل على المجموع (قوله والمختار إمكانه). هذا هو المذهب الثالث، وهو إمكانه الاشتراك وذلك لأنه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضوع الآخر: وهذا هو السبب الأكثري كما قال في المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفساد لأن اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك، والغرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة كما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لكافر سأله عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار من هذا فقال رجل يهديني السبيل. (قوله ووقوعه) هو معطوف على خبر المختار وهو الإمكان أي والمختار إمكانه ووقوعه. وهذا هو المذهب

الرابع، وبانضمام هذا إلى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع وبه صرح في المحصول: فقال وبعضهم سلم إمكانه وخالف في وقوعه: وقال وما يظن أنه مشترك فهو إما متواطىء أو حقيقة ومجاز: ثم استدل المصنف على الوقوع بإنا نتردد في المراد من القرء والعين والجواب، ونحوهما فإنا إذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ ﴿والليل إذا عسعس﴾ أي أقبل وأدبر وإنما أورد المصنف هذين المثالين لأن أحدهما من الأسماء والآخر من الأفعال، وأيضاً فأحدهما مجموع والآخر مفرد فتبين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث: كما قال في المحصول لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة، وإن كان غير مبين فلا يفيد، وجوابه أن فائدته الاستعداد للامتثال بين البيان وأيضاً فإنه كأسماء الأجناس قال: (الثانية: أنَّه

بين أقبل وأدبر هذا في الصحاح، وأورد مثالين أحدهما من الأسماء والثاني من الأفعال المسألة (الثانية ـ أنه) أي الاشتراك (خلاف الأصل) أي إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذي هو عدمه كان الاشتراك مرجوحاً فيحمل على عدمه ويدل عليه وجود الأول يشير إليه قوله: (وإلا) أي وإن لم يكن مرجوحاً خلاف الأصل لتساوي احتمال الانفراد وهما قائمان في كل لفظ يتعين و(لم يفهم) من اللفظ بدون قرينة معناه المراد. (ما لم يستفسر) من المتكلم أن مراده أي شيء وما لم يتعين المراد، لأنه حينئذ تكون إفادة اللفظ لهذا المعنى أو لغيره على التساوي فلا يرجح أحدهما بلا دليل واللازم باطل للقطع بأن الفهم لا يتوقف عليه. أقول يقال عليه يحتمل أن يكون لهذا المعنى فقط، وأن يكون له ولغيره فكونه لهذا المعنى متيقن على التقديرين إن رجح احتمال الثاني. فكيف بالمساواة فيرجع بالمفهومية بلا استفسار، ويمكن دفعه بأن المعنى باحتمال الافراد أن كلا من المعنيين يحتمل أن يكون هو المراد فقط أي دون الآخر على تقدير احتمال اللفظ الاشتراك أيضاً، وقيل لو تساوى الاحتمالان لما حصل الفهم أصلا،

خلافُ الأصل وَإلاّ لم يَفْهمْ ما لم يَسْتفسِرْ ولا مُتنَع الإسْتدلال بالنُّصوصِ ، ولأنَّه أقلُّ بالاستقْراءِ وَيتضمنُ مَفسدة السَّامع لأنّه رُبَّما لم يَفْهمْ وهَابَ استْفسارهُ أو استَنْكفَ أوْ فهمِ غيْرَ مُرادِه وَحَكى لغيْرِهِ فسيُؤدّى إلى جهْلٍ عَظيمٍ واللافظِ: لأنه

لأن التفسير إنما يكون بلفظ أو كتابة، ولهما أيضاً احتياج إلى بيان آخر لقيام الاحتمالين على السواء فيهما، ولزم التسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون بالإشارة، وهي تحتاج الى البيان. والثاني قوله (ولامتنع) أي لو لم يكن بخلاف الأصل لامتنع (الاستدلال بالنصوص) لاحتمال الاشتراك وكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا من المعاني، وحينئذ لا تكون مقيدة بالظن فضلا عن العلم. الثالث قوله (ولأنه) أي المشترك (أقل) من غيره من الألفاظ (بالاستقراء) والقلة تقيد ظن المرجوحية . قال الامام في المحصول بل الألفاظ المشتركة أكثر. لأن الأفعال بأسرها مشتركة. والماضي بين الانشاء والخبر، والمضارع بين الحال والاستقبال، والأمر بين الوجوب والندب، وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض الأسماء وهو ظاهر فيكون المترك غالباً ثم أجاب بأن الغالب في الألفاظ الأسماء أي بالاستقراء مع ندرة الاشتراك فيها أقول ويمكن دفعه أيضاً بأن اشتراك جميع الأفعال الماضية بين الإنشاء والخبر ممنوع، بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها، واشترك المضارع مختلف فيه أو الكثير منهم على أنه مجاز في أحدهما والأصح في الأمر أنه للوجوب، لا يقال هذا كلام على السند لأنا نقول هي معارضة بعد الاستدلال بالاستقراء. الرابع قوله (ويتضمن) أي ولأن المشترك يتضمن (مفسدة السامع لأنه) أي السامع (ربما لا يفهم) من الاستفسار (أو) ظن أنه فهم المراد وقد (فهو غير مراده وحكى لغيره) ما فهم من كلامه وذلك الغير لآخر وهكذا (فسيؤدي إلى جهل عظيم) لوقوع جمٍ غفير في الغلط ولهذا قيل في علم الميزان السبب الأعظم في وقوع الأغلاط تحقق اللفظ المشترك. (و) بتضمن مفسدة (اللافظ لأنه) أي المشترك (قد يحوجه إلى العبث أو يؤدي إلى الإضرار أيضاً) بأن يفسر اللفظ المشترك بالمنفرد فيقع المشترك ضائعاً (أو

قد يُحوجُه إلى العبثِ، أو يُؤدّي إلى الإضرار أيضاً، أو يعتمدُ فهمهُ فيضَيع غَرضه فيكونُ مرْجوحاً): أقول الاشتراك وإن كان جائزاً أو واقعاً لكنه خلاف الأصل: قال في المحصول ونعني به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح، ثم استدل المصنف عليه بوجوه: أحدها أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حالي التخاطب إلا بالإستفسار، ثم يحتاج البيان إلى استفسار آخر، ويلزم التسلسل وليس كذلك: فإن الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ ★ الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان آخر، وتكون تلك المعاني هي المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة، والكثرة تفيد ظن الرجحان. ★ الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللافظ فيقتضي أن لا يكون موضوعاً، أما السامع فلأمرين أحدهما أن الغرض من الكلام وهو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته، أو استنكف إما لحقارته وإما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم، والناس يستنكفون منه: الثاني أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضاً فيصير ذلك سبباً لجهل جمع كثير وهو جهل عظيم، وأما تضمنه لمفاسد اللافظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم إلى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه، وأيضاً فإنه يؤدي إلى إضراره لاحتياجه دائماً إلى التفسير، وقد يشق عليه التعبير لعارض وأيضاً فلأنه ربما يعتمد فهم السامع أنه لا يفهم فيضع غرضه. كمن قال لعبده اعط الفقير عيناً أو ائتني بعين على ظن أنه يفهم الماء فيفهم هو الذهب (قوله فيكون مرجوحاً) أي لهذه الوجوه الأربعة وإذا كان مرجوحاً كان خلاف

يعتمد) اللافظ (فهمه) أي أن السامع قد فهم المقصود مع أنه لم يتنبه له (فيضيع غرضه) أي اللافظ إذا قال لعبده اعط الفقير من العين وأراد الماء وأعطاه الذهب فيتضرر السيد وإذا كان المشترك متضمناً لهذه المفاسد مع قلة

الأصل وهو المدعي، وقد وقع في كثير من الشروح هنا مخالفة لما قررته فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضاً مختلفة هنا، اعلم أن أكثر هذه الوجوه لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقاً بل من واضع واحد وهو السبب الأعلى قال: (الثالثة مَفْهومَا المشتركِ إمَّا أن يتبَايَنا كالقُرْءِ للطهْر والحَيْض، أوْ يَتواصَلا فيكونُ أحدُهما جُزءاً للآخر كالمُمْكِن للعامّ والخاصّ، أوْ لازماً لهُ كالشَّمْسِ للْكوكب وضوْئِه): أقول المشترك لا بد له من مفهومين فصاعداً أي معنيين فالمفهومان أما أن يتباينا أو يتواصلا، فإن تباينا أي لم يصدق أحدهما الآخر فإن لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض، وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال، وإن تواصلا فقد يكون أحدهما جزءاً من الآخر وقد يكون لازماً له مثال الأول لفظ الممكن فإنه موضوع للممكن بالإمكان العام والممكن بالإمكان الخاص، فالإمكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم أعني الطرف الموافق له والمخالف: كقولنا كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضروري ونفيها عنه أيضاً ليس بضروري فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها، وأما الإمكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم أيَ إن كانت موجبة فالسلب غير ضروري فإن كانت سالبة فالإيجاب غير ضروري: كقولنا كل إنسان حيوان بالإمكان العام معناه أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً فيكون الممكن العام جزءاً من الممكن الخاص، ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركاً بين الشيء وجزئه . قال في المحصول وإطلاقه أيضاً على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من المفهومين المختلفين، وإنما سمي الأول بالامكان الخاص، والثاني بالعام لأن الأول أخص، فإنه متى وجد

وجوده كان بخلاف الأصل (فيكون مرجوحاً) المسألة (الثالثة مفهوماً المشترك إما أن يتباينا) سواء كانا متضادين أو متخالفين كالجون للأبيض والأسود (كالفرء للطهر والحيض) وكالعين للمعاني التي ذكرنا (أو يتوصلا) لجواز

سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها على الطرف المخالف بخلاف العكس، فصار كالانسان والحيوان (قوله كالشمس) تمثيل للمشترك بين الشيء ولازمه، فإن الشمس تطلق على الكوكب المضيء. كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا في الشمس مع أن الضوء لازم له، فإن توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم، فإن الجوهري نص على أن يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر فيكون مشتركاً بين الشيء ولازمه، ويمثل له أيضاً بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول، مع أن اللسان دليل على النفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه أنه مشترك بين الشيء ولازمه على قول الامام ومختصري كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضاً عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ومثلوه بما إذا سمينا رجلا أسود اللون بالأسود، وفي التمثيل أيضاً نظر لأن شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنييه بلا خوف ولهذا استدل به من قال إنه أولى من المجاز، وإطلاق العلم عن مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي، وقد تلخص مما قالوه أن الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه، أو لازمه أو صفته وهذه المسألة ليست في المنتخب.
(فرع) قال الامام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين النقيضين لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً، واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينفي إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأقلي، واعترض القرافي أيصاً بأنه بدون الاطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ومع الاطلاق لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا

اجتماعهما (فيكون أحدهما جزء للآخر كالممكن) الموضوع (للعام) أي للممكن العام (و) الممكن (الخاص) فان الأول لكونه سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف جزء للثاني لكونه سلبها عن الطرفين (أو لازماً له) أي يكون أحدهما لازماً للآخر (كالشمس للكوكب) العين (وضوئه) اللازم له وظاهر كلامه يقتضي حصر القسم الثاني في القسمين وقد يوجد قسم آخر كالمشترك بين الجزء

الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم قال. (الرابعة جوز الشَّافعيُّ رضي الله عنهُ وَالقاضِيانِ وأبو عليّ إعمال المُشتركِ في جميع مَفْهوماته

والصفة كالناطق للمدرك واللافـظ، وقـد يكـون مـا هـو مشترك بين الذات والعرض المغارق كالأسود إذا جعل علماً لشخص أسود اللون، اللهم إلا إذا أريد باللازم أعم من أن يكون لازماً له أو عرضياً مفارقاً صادقاً عليه، أو المسألة (الرابعة) في أنه يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه أولا اعلم أن معانيه إما متضادة أولا. وعلى الأول إما أن لا يمكن الجمع بينها في إطلاق واحد كما يقال أقرأت هند وقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع لامتناعه أو يمكن مثل أقرأت أي حاضت وطهرت في الوقتين، ورأيت الجون أي ما هو أسود وأبيض بحسيها، وأقرأت الهندان أي حاضت إحداهما وطهرت الأخرى فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة، وعلى الثاني أي تقدير عدم التضاد إما أن يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية أو المفعولية، أو غيرهما كما يقال تعجب زيدا العين ويراد جميع معانيه فانه يصح عقلا ★ ويجبُ لغة عند الشافعي رحمه الله إن لم توجد قرينة تخصصه كما سيجيء أولا. يمكن فهذا مما اختلف فيه فان أريد استعماله دفعه في كل من معانيه متعلقاً كل منها بشيء يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الآخر، فالظاهر جواز، وكأن المجوز أراد هذا، وإن أريد استعماله مراداً به جميع معانيه متعلقاً المجموع من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولا فالظاهر عدم الجوار، وكأن مراد المانع هذا كما قال الفنري وهو تحرير لطف للمبحث وأما حل ما في الكتاب، فقوله (جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان) يعني أبا بكر من الأشاعرة وعبد الجبار من المعتزلة (وأبو علي) الجبائي (إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة) معاً على سبيل الحقيقة وهو مختار المصنف (ومنعه) أي الإعمال على هذا الوجه (أبو هاشم) الجبائي (و) أبو الحسن (الكرخي) من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله. (و) أبو الحسن

غير المُتضادَّةِ وَمَنَعَه أبو هاشمٍ والكرْخيّ والبْصريُّ والإمامُ لنَا: الوقُوعُ في قوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ وَمَلائِكتَه يُصَلُّونَ علىٰ النَّبيِّ﴾ (١) وَالصَّلاةُ منَ اللهِ مَغْفَرةُ ومنْ غيرهِ استِغْفارُ قيلَ: الضَّمير مُتعدِّدُ فيَتعدَّدُ الفِعْلُ قُلْنا: يَتمدَّد مَعنَى لاَ لَفظاً وهوَ المدَّعي وفي قوْلهِ تَعالىٰ: ﴿ألمْ ترَ أنَّ اللهَ يُسْجدُ لهُ منْ في السَّموات﴾ (٢) الآية قيل

(البصري) المعتزلي (والإمام) الرازي ثم اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من منعه لامتناع القصد إليها في حالة واحدة، وأنت تعلم أن ذلك إنما هو في تعلق المجموع من حيث هو بشيء لا يجوز تعلقه به لا في الوجه الذي ذكرنا جوازه، ومنهم من منع لأنه لو أريد جميع المعاني يلزم دفع الابتلاء إن كانت اللغات توقيفية إذ الغرض من وضعه حينئذ الابتلاء كما في إنزال المتشابه، وهو لا يحصل بإرادة جميع المعاني لأنه حينئذ من منع لأنه لو أريد جميع المعاني يلزم دفع الابتلاء إن كانت اصطلاحية، وفيه بحث لجواز أن يصير معلوماً من كل وجه وانتفاء غرض الإجمال إن كانت اصطلاحية وفيه بحث. لجواز أن يكون سبب الاشتراك تعدد الواضع أو نسيان الوضع الأول. لا كون الإجمال غرضاً، ومنهم من منع ذلك لأنه لم يوضع للجميع فلا يجوز إلا بالمجاز، والدليل على أنه لو كان موضوعاً له لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة لأنه جزء ما وضع له حينئذ واللازم باطل، فان قلت يجوز أن يكون موضوعاً لكل منهما أيضاً قلنا استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في أحد المعاني ولا نزاع فه. قيل المعنى بالجميع. كل واحد لا الكل المجموعي، فلا يلزم وضعه للمجموع، ودفع بأنه إن كان موضوعاً لكل بشرط أن يكون معه آخر يلزم الوضع للجميع أو بشرط الانفراد عن الآخر فيثبت المدعى، أو مطلقاً أعم من قيد الانفراد والاجتماع، فكذلك لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى أي جعله بحيث لا يتجاوز عنه إلى غيره ولا يراد غيره، فلو اعتبر الوضعان عند استعمال

(١) الاحزاب ٥٦

(٢) الحج ١٨ .

حرْف العَطْفِ بمثَابةِ العامِل قلْنا إنْ سلّمَ فَبمثَابتهِ بعَيْنِه قيل يحتملُ وضعُهُ أيْضاً،

واحد لزم تجاوزه إلى إرادة الغير بل لزم كون كل منهما منفرداً عن الغير مجتمعاً معه. بل كون كل مراداً أو غير مراداً إليه أشار صاحب التنقيح، ورده الفاضل بأن تخصيص الشيء بالشيء يراد به معنيان قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد إلا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام. وجعل المخصص منفرداً من بين الأمور بالحصول للمخصص به كما في خصصت فلأنا بالذكر أي ذكرته وحده، وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ. فالخصم يختار أنه موضوع لكل منهما مطلقاً أي من غير شرط الإنفراد والاجتماع! (لنا) أن الدليل على جواز الاستعمال في المعاني الغير المضادة (الوقوع) أي وقوع هذا الاستعمال (في قوله تعالى. ﴿إنّ الله وملائكتَهَ يُصلّونَ علىٰ النبيّ﴾ والصلاة) مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هي (من الله مغفرة، ومن غيره استغفار). وكلا المعنيين مراد في الآية إذا الجائز في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار، وفي الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فإن (قيل الضمير) في يصلون (متعدد) لأن فيها ما يعود إلى الله تعالى وما يعود إلى الملائكة (فيتعدد الفعل) المسند إليها وحينئذ لا يكون إعمال لفظ واحد في المفهومين بل لفظين (قلنا: يتعدد) الفعل (معنى لا لفظاً) إذ الملفوظ واحد يراد به المعاني المختلفة (وهو المدعى) وتكرير لفظ يصلي تقدير مما لا حاجة فيه إليه وقيل لا نسلم اشتراك الصلاة بينهما لجواز كون المعنى واحداً حقيقياً كالدعاء فيدعو تعالى الملائكة، بمغفرة النبي ويدعو الله ذاته بإرسال الخير إليه ثم من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال الصلاة منه مغفرة لا أن الصلاة وضعت لها، أو واحداً مجازياً كارادة الخير. ثم إن اختلف هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به، ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعاً وإليه أشير في التنقيح. (وفي قوله) أي ولنا أيضاً الوقوع في قوله (تعالى: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال

فالأعمالُ في البَعْضِ . قلنا فيكونُ المَجموعُ مُسنَداً إلىٰ كلّ وَاحدٍ وهُوَ باطلُ)

والشجر والدواب وكثير من الناس﴾ (الآية) وذلك لأن السجود من الناس، وضع الجبهة على الأرض دون من عداهم، إذ لو أريد الانقياد لما قال، وكثير من الناس لشموله الجميع، ومن غيرهم الانقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه، واللفظ موضوع لهما مستعمل فيهما معاً، فوقع عموم المشترك . فإن (قيل حرف العطف بمثابة العامل) لكونه في حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من في الأرض، وهذا إلى قوله: وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظاً متعددة في معان مختلفة وهذا غير ما نحن فيه . قال الفنري وزعم المراغي ورود هذا على الأول أيضاً غافلا عن أن العامل ثمة حرف أن فلا يتعدد بالعطف إلا كلمة أن وحينئذ لا يتوجه، وأقول يمكن توجيهه بأنه إذا تعدد أن تعدد حيزها فيتعدد الفعل بخلاف ما إذا لم يتعدد فإن الأسماء كلها حينئذ تكون كأنها واحد لأن الواحدة فلا يلزم تعدد الخبر (قلنا) لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كنف والعمل للعامل لا له و(إن سلم فبمتابته) أي فحرف العطف بمثابة هذا العامل (بعينه) بمعنى أنه قرينة يدل على انسحاب عمل هذا العامل نفسه على المعطوف لا أنه قائم مقام متله، فيكون اللفظ واحداً والمعاني عمل هذا العامل نفسه على المعطوف لا أنه قائم مقام مثله، فيكون اللفظ واحداً والمعاني مختلفة وهو المطلوب، وبهذا سقط ما قال الفاضل من أنها على حذف الفعل، أي ويسجد كثير من الناس وقرر الخنجي ما ذكر بأنا لا نسلم ذلك لاختلاف النحاة في التابع لأن هنا ثلاثة مذاهب، بمثابة العامل مطلقاً، لا بمثابة مطلقاً، بمثابة في البدل والعطف بالحرف فقط، ولو سلم لزم كونه بمثابة العامل الأول بعينه، فيلزم أن يكون سجوداً الدواب والشجر والجبال وضع الجبهة وهو باطل، ثم أجاب بأنه يجوز الحمل على المناسب لمانع عن الحمل على هذا العامل بعينه كقوله علفته تيناً وماء بارداً، وفيه نظر لأن تقريره مع مخالفته لظاهر كلام المصنف، أن لو أريد استعمال المشترك في مجموع معانيه من حيث هو متعلق بكل من

أقول: ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه

المذكورات، أما لو حمل على جميع المعاني متعلقاً كل منها بفاعل غير تعلق به آخر على الوجه الذي ذكرنا فلا . إذ لا يقتضي إلى ما ذكره، وحينئذ لا حاجة إلى جعله من باب علفته الخ من أنه من النوادر ثم قال وإنما حملنا كلام المصنف على ما ذكر، وإن كان خلاف الظاهر لأنه لو أجري على الظاهرة لكان العامل المذكور مقدراً بعينه وحينئذ إن أريد الجميع لم يستقم لامتناع نسبة الجميع إلى كل من الفاعلين، وكذا إن أريد أحدها بعينه لأن المنسوب إلى الأولين يمتنع أن ينسب إلى الشمس ونحوها، وإذا كان المراد بكل مقدر معنى يغاير الآخر لم يكن بمتابته بعبنه ولا استعمال لفظ واحد في أكثر من مفهوم واحد وفيه نظر أيضاً لأنا نختار أن المراد أحدها بعينه ولا نسلم امتناع نسبة ما نسب إلى الأولين إلى الشمس لأنه الانقياد وجاز انتسابه إلى المذكورات، فإن قلت المراد فيهما الملائكة والناس لأنه لذوي العقول فالمنسوب إليهما وضع الجبهة قلنا لا نسلم ذلك المراد بمن في الأرض أعم لورود من لغير العقلا أيضاً وحينئذ لا يتصور منه إلى الانقياد، بل لو قال لا يجوز إرادة الواحد المعين بالنسبة إلى الكلام وإلا لم يكن محل النزاع لكان أصوب، أو يختار أن المراد بكل مقدر معنى مغاير للآخر. بمعنى أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى كل مذكور معنى يغاير معنى آخر بالنسبة إلى مدكور آخر ولا يلزم من ذلك تعدد اللفظ ولا أن يكون بمثابته، وقال صاحب التنقيح يجوز أن يراد بالسجود والانقياد في الجميع وشمول لجميع الناس ممنوع فإن الكفار المنكرين لم يسهم الانقياد أصلا، وأيضاً لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات. قال الفاضل فيه بحث لأنه إن أريد بالانقياد امتثال التكاليف لم يصح في غير المكلفين، وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الإطاعة أهم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف، وقوله لا يبعد بعيد لأن حقيقة السجود

وتبعه القاضيان وهما القاضي أبي بكر الباقلاني والقاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن مالك ونقله المصنف عن أبي علي الجبائي، ورأيت في الوجيز لابن برهان أن الجبائي منعه . قال إلا أن يتفق المعينات في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فإنه حقيقة في الانتقال، ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري أي أبو الحسين كما قاله في المحصول، واختاره الإمام فخر الدين في كتبه كلها، ونقله الآمدي عن أبي عبدالله البصري أيضاً، والقرافي عن أبي حنيفة، ثم ذكر الإمام في المحصول أيضاً ما يخالف هذا، فإنه جزم في الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال، ثم جزم في الإجماع بأن المضارع يحمل عليهما. فقال مجيباً عن سؤال. قلنا لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ﴾ (١) وتوقف الآمدي فلم يختر شيئاً، فإن جوزنا قال الآمدي

وضع الجبهة لا وضع الرأس إذ ليس وضع لرأس من الفقاء سجوداً . أقول فيه بحث لأن مراد صاحب التنقيح أن المراد هنا واحد حاصل للكل لا أن يراد بالمشترك جميع معانيه ولا خفاء في أنه لا يضر عدم كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً . كما قال في: ﴿إن اللهَ وَمَلائكتَهُ يُصلون﴾ أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كالدعاء أو مجازياً كارادة الخير ثم قال ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل، ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر وقول لا يحكم باستحالته فيه أيضاً نظر، لأن ذلك ليس باعتباره أو ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجود ولا حياة، كما يحكم عليها باستحالة المشي بالأرجل والبطش بالأيدي ونحو ذلك بخلاف سائر الحوادث أقول عدم تحقق الوجود والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس، كما أن انتفاء الأرجل لا يستلزم استحالة البطش بالأيدي: فإن (قيل يحتمل وضعه) أي المشترك كلفظ الصلاة والسجود في

---

(١) آل عمران ١١٠

فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما ، أي بأن يكون المعنى يصح إسناده إلى الأمرين. فقولنا العين جسم ونريد به العين الجارية والذهب ، والعدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض ، والجون ملبوس وزيد نريد بن الأبيض والأسود ، أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدداً كقوله تعالى ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ فإن المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى كذلك إلى الملائكة ، بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى ، والاستغفار للملائكة . قال : فإن امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة افعل في الأمر بالشيء والتهديد عليه ، فإنه لا يجوز ، لأن الأمر يقتضي التحصيل ، والتهديد يقتضي الترك ، وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله غير المتضادة فهو فاسد ، لأن القرء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يمنع ، وقد مثل الإمام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال ، وإنما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لأن الوضع للنقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الإمام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى ، ولم يتعرض الإمام لهذا القيد وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من التنبيه على أمور أحدها أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد ، كما قاله الآمدي فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى . الثاني أن هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجري في استعماله في حقيقته ومجازه ، كما قاله الآمدي ، وفي مجاريه كما قاله القرافي ، فالأول كقولك والله لا أشتر وتريد الشراء الحقيقي والسوم ، والثاني كأن تريد السوم

الآيتين (للمجموع) أي لمجموع المعنيين . (أيضاً) كوضعه لكل منها (فالأعمال) أي أعمال المشترك حينئذ يكون (في البعض) وهو أحد المعاني (قلنا فيكون المجموع) كمجموع مفهومي الصلاة أو مفهومي السجود . (مسنداً إلى كل واحد) من الله والملائكة أو كل من المذكورات في آية السجدة (وهو باطل) فإن قلت لم لا يجوز إسناد كل منها إلى ما يصلح له المجموع ، قلنا استعماله في المجموع من حيث هو بطريق الحقيقة ينافي ذلك ، قال الفنري واعلم أن التمسك بالآيتين يدل على أن المتنازع فيه جواز أن يراد حقيقة بالمشترك كل من معانيه

وشراء الوكيل . الثالث محل الخلاف بين الشافعي وغيره في استعمال اللفظ في معانيه إنما هو في الكلي العددي كما قاله في التحصيل أي في كل فرد وذلك بأن نجعله يدل على كل واحد منهما على حدة بالمطابقة في الحالة التي تدل على المعنى الآخر بها، وليس المراد هو الكلي المجموعي. أي يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقياً كدلالة العشرة على آحادها، ولا الكلي البدلي أن يجعل كل واحد منهما مدلولا مطابقياً على البدل ونقل الأصفهاني في شرح المحصول أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة وهو الأشبه. أن الخلاف في الكلي المجموعي. فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعي كالعام. ★ الرابع اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافي أنه مجاز وصححه ابن الحاجب لأن الذي يتبادر إلى الذهن إنما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فإذا أطلق عليهما كان مجازاً، ونقل الآمدي عن الشافعي القاضي أنه حقيقة. قال وهو عندهما من باب العموم، ووافق على كونه من باب العموم الغزالي في المستصفى والإمام في البرهان حتى أنهم لم يذكروا المسألة إلا في باب العموم، وفي كونه من العموم إشكال. لأن مسمى العموم واحد كما سيأتي، والمشترك مسمياته معددة. وأيضاً فالمشترك يجب أن تكون أفراده متناهية بخلاف العام، وأيضاً فالقاضي ينكر صيغ العموم فإنكاره ههنا أولى . الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل، فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع، والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم، والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنيبه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع، وقد تقدم الكلام على وضع المشترك، والكلام الآن في استعماله، وسيأتي الكلام على حمله (قوله لنا الوقوع) . أي الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه في قوله تعالى:

معاً مسنداً كل منها إلى فاعل على ما ذكرنا في تحرير المسألة، والسؤال الأخير على أن النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو حقيقة فحينئذ إن كان

﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ وجه الدلالة أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار، وإنما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن، وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فإنه أسندها إلى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعي، وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للامام والآمدي لأمرين أحدهما أن إطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة. الثاني أن التفسير بذلك يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف، وإنما دعواه الحقيقين ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الحقيقتين كما تقدم (قوله قيل الضمير) هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وتقريره أن قوله تعالى يصلون فيه ضمير عائد إلى الله تعالى وضمير يعود إلى الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال فكأنه قيل إن الله يصلي والملائكة تصلي﴾، وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد في معنييه وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين أحدهما ما قاله الغزالي في المستصفى أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء بإظهار الشرف. وجوابه أن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعته ذهبوا إلى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى. الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة، ويكون أصله إن الله يصلي وملائكته تصلي، وأجيب بأن الاضمار

المتنازع فيه الأول، فالسؤال غير موجه أصلا، وإن كان الثاني فالتمسك بالآيتين ضائع لدلالته على مقتضى المطلوب لامتناع إسناد المجموع إلى كل من

متل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله وفي قوله تعالى) هذا هو الدليل الثاني على جوار الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في قوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته وفي قوله تعالى﴾: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكتير من الناس وكتير حق عليهم العذاب﴾ وجه الدلالة أن الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لأنه هو المتصور من الدواب، وأراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض، وإلا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى، له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة، فثبت إرادة المعنيين، وأجيب بأن حرف العطف بمتابة تكرار العامل فكأنه قيل ﴿يسجد له من في السموات ويسجد له منْ في الأرض﴾ إلى آخر الآية فليس فيه إعمال للمشترك في مدلوليه، بل أعمل مرة في معنى، ومرة في معنى آخر وهو جائز، وهذا الإعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام واجاب عنه المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للأول في مقتضى العامل إعراباً وحكماً، والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف، فان الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم إلا أن العاطف هو العامل وآخرون إلى أن العامل مقدر بعد العطف، الثاني أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل، لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول وهذا التقدير هو الصواب، ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً وهو المدعى ويقع في بعض النسخ فبمثابة في العمل أي يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى (قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع) يعني أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لا

المذكورات أقول يمكن أن يكون النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو من اللفظ. لكن لا لإسناد المجموع إلى كل من المذكورات بل لإسناد كل بعض

حجة فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع للأفراد بل لا بد من ذلك، وإلا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له، وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعاً لثلاث معان للخضوع على انفراده، ولوضع الجبهة على انفراده، وللمجموع من حيث هو مجموع، وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالا له بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى، ولهذا الجواب اقتصر عليه الإمام في المحصول وفي غيره، وأجاب عند المصنف بأنه يلزم أن يكون في المجموع من وضع الجبهة، والخضوع مسنداً إلى كل واحد من الشجر والدواب وغيره، فما ذكر أن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف، لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه كقولك الدابة تسجد أي تخشع، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور، والدليلان المذكوران من هذا القبيل، وأيضاً فالذي قاله مشترك الإلزام فإنه قد تقرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم إسناده إلى كل واحد. فإن قيل إنما حصل المحال من وضعه للمجموع، قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو. فإن المتكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه،

من ابعاضه إلى ما صلح له منها، وحينئذ يتوجه السؤال ويدفع بما ذكر، (احتج المانع) لاستعمال المشترك في معنييه حقيقة (بأنه) أي المشترك (إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله) أي المشترك (فيه) أي في المجموع حقيقة فهو إنما يتحقق إذا وضع له، وحينئذ يكون استعمالا في بعض معانيه ولا نزاع فيه. (قلنا) الملازمة ممنوعة (لم لا يكفي الوضع لكل واحد من الاستعمال في الجمبع) حقيقة وهذا المنع مكابرة، إذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى مجازي لمغايرته لما وضع له وهو كل واحد من المعنيين، فاللفظ في المجموع لا

بل يستعمله فيه عند تعدده. وإذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الإمام إن نقول لا نسلم أنه وضع للمجموع، فإن قيل فكيف استعمل فيه. قلنا سيأتي جوابه، وأيضاً فالنزاع إنما هو في الجميع لا في المجموع كما تقدم، وسيأتي أيضاً بسطه. قال: (احتج المانعُ بأنّه إن لم يضع التّواضع للمجْموعِ لم يَجز استعمالُه فيهِ. قلنا لِمَ لا يَكفي الوضْعُ لِكلٍّ وَاحدٍ منَ الاستعمال في الجميع. ومنَ المانعينَ مَنْ جَوَّزَ في الجْمع والسلْبِ والفَرْقُ ضَعيفٌ وَنقلَ عَنِ الشّافعيِّ ـ

يكون حقيقة، فالأولى بهذا المعنى الوضع لكل واحد. وكونه بعض مدلولاته ممنوع، وإنما يصح أن لو أريد الكل المجموعي. وإن أريد هذا المعنى فيختار أنه غير موضوع له، ولا يضر عدم الاستعمال فيه حقيقة إذ النزاع في الاستعمال في الجميع بالمعنى الأول. كذا ذكر الفنري، أقول يمكن حمل كلام المصنف على هذا أيضاً، يؤكد ذلك تفسير لفظ المجموع في السؤال بالجميع في الجواب. يعني هو مستعمل في الجميع بمعنى كل واحد، ويكفي فيه الوضع لكل واحد لا أنه مستعمل في المجموع من حيث هو. كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك. فإن قلت: هذا المعنى شيء وذلك شيء وكل منهما لاعتبار العموم فيه، وإن كان إفرادياً شيء فلزم الاستعمال في أحد المدلولات قلنا: معنى الوضع لكل واحد ليس إلا وضعه لهذا ولذلك، واستعماله فيه ليس إلا إستعمالاً في هذا وفي ذلك من حيث أن كلا منهما وضع له لا المجموع، وما قيل: إنه لا فرق بين المجموع وكل واحد ها هنا. إذ لا يحصل عند الاجتماع شيء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها كما حققه الطوسي في شرح الإشارات. مدفوع بأن في الأول يعتبر المجموع شيئاً واحداً ويكون كل واحد جزءاً، وفي الثاني يعتبر كل واحد برأسه شيئاً لا جزءاً لشيء آخر، (ومن المانعين) من استعمال المشترك في معنيبه أي بعضهم (من جوز) ذلك (في الجمع) وإن كان في الإيجاب (والسلب) وإن كان في المفرد الأول كقوله: راقني العيون لأنه منزلة تكرير المفرد ثلاثاً. فيجوز أن يراد بالواحد الباصرة وبآخر الفوارة وبآخر الذهب

رضي اللهُ عنهُ ـ والقاضِي الوُجوب حيث لا قرينَة احتياطاً) أقول استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بأن المشترك إن لم يوضع للمجموع ولم يجز استعمال فيه، لأنه استعمال اللفظ في غير مدلوله، وإن وضع له أيضاً كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى، وسكت المصنف عن هذا القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم . واعلم أن المانعين اختلفوا

بخلاف المفرد إذ لا تعدو فيه. والثاني: كقولك لم أر عيناً إذ النكرة في سياق النفي تعم، والعام كالجمع في التعدد بخلاف ما في الإثبات (والفرق) أي كل من الفريقين (ضعيف). أما الأول فلأن الجمع تكرير عين الواحد، والواحد غير مستعمل إلا في معنى واحد فجمعه لا يدل إلا على تعدد ذلك المعنى، وحاصله أنه في حكم تقدير أفراد نوع واحد لا غير على ما علم من استقراء لغتهم، ونوقض بجمع العلم كزيد عالماً لكل من جماعة فإنه مشترك لفظي بينهم، مع أنه يراد بالزيدين جميع معانيه، وأجاب الجاربري بأن ذلك في العلم لا يؤدي إلى اللبس، وفي مثل العيون يؤدي إليه لاحتمال إرادة المختلفات، أو المتفقات أقول هذا تسليم للجواز في البعض، والحق أنه لا يجمع إلا بعد التأويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلا. وأما الثاني فلأن النفي لا يرفع إلا بمقتضى الإثبات وفي الإثبات أحد المدلولات ليس إلا فلا يعم السلب أفراده. قال الفنري: لما كذب الإثبات صدق النفي ضرورة كالإيجاب على المعدوم لما كذب صدق النفي، وفيه نظر أقول لعل السؤال أن الإثبات لما تعلق بواحد فقط كان في معان إذ السلب لعدم الإثبات فيها، ثم إذا تعلق السلب بذلك الواحد أيضاً عم، ووجه النظر أن تعلق الإثبات بواحد فقط معناه عدم دلالة اللفظ إلا على تعلق الإثبات بواحد، مع جواز أن يتعلق بسائر المعاني في الواقع لعدم دلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، وحينئذ لا يلزم صدق السلب، ولو سلم فدلالة ذلك على عدم العموم أكثر من دلالته على العموم، تأمل (ونقل عن الشافعي رضي الله عنه، والقاضي) أبي بكر (الوجوب) أي وجوب حمل

فقيل إن المنع لمعنى يرجع إلى الوضع وهو كونه غير موضوع له، وقيل: لمعنى ترجع إلى الإرادة، أي يستحيل أن يراد باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر من معنى واحد. قال في المحصول والمختار الأول وعليه اقتصر المصنف، فلذلك قال احتج المانع، ولم يقل المانعون وأجاب المصنف بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين أحدهما: أن يكون الوضع لكل واحد كافياً لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة في الآخر كذلك، وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمال له فيما وضع له، لأن كل واحد من تلك المعاني وقد وضع له ذلك اللفظ، وإنما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع إنه لو كان المراد أن يكون مستعملا في المحموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحداً كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى، ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع، لكن سكوته على المجموع الواقع في كلام الخصم موهم جداً، فكان من حقه أن ينبه أولا على هذا المنع، ثم يذكر ما في الكتاب، وإلى جميع ما قلناه أشار صاحب التحصيل بقوله ولقائل أن يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات لا في كلها وبينهما فرق، وهذا التقرير بناء على أن الخلاف في الكلي العددي، التقرير الثاني وهو بناء على الكلي المجموعي أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل (قوله ومن المانعين) يعني أن المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقاً كما تقدم، ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان إثباتاً نحو اعتدئ بالإقراء، أو نفياً نحو لا تعتدي بالإقراء، لأن الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد، ومنهم من فصل أيضاً فأجاز استعماله في السلب وإن لم يكن جمعاً نحو لا تعتدى بقرء، ومنعه في الاثبات لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات،

المشترك على جميع معانيه (حيث لا قرينة) تدل على تعيين المراد إذ لا مانع عن الحمل على الجميع (احتياطياً) كما ذكرنا فيحمل عليه، وإلا فإما أن يحمل على

وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفي وغيره ولم يحكه الامام ولا مختصر كلامه فاعلمه، فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاه الآمدي عن أبي الحسين البصري، وكلام المصنف يقتضي أن التفصيل بين السلب والإثبات، وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك، وأيضاً فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضي إلحاقها بالافراد عند هذا القائل لأنه استثنى الجمع فقط. (قوله والفرق ضعيف) أي بين الجمع والافراد وبين النفي والإثبات، فأما في النفي فقلد فيه الآمدي، فانه قال في الاحكام الحق عدم الفرق، لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الإثبات، وأما في الجمع فقلد فيه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق، لأن الجمع لا يفيد التعدد إلا للمعنى المستفاد من المفرد، فان أفاد المفرد أفاد الجمع وإلا فلا، قال فأما إذا قال لا تعتدي بالإقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لأن مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئاً، واعلم أن الفرق قوي وقد تقدم ذكره، وللنحو بين أيضاً في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز، وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع، (قوله ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب) أي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم إذ لو لم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل، أو حمله على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح، وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة، وقد تقدم من كلام الآمدي الشافعي

شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ، أو يحمل على البعض يرجح بلا مرجح كذا قيل، أقول وفيه نظر لأنا لا نسلم تطرق الاحتمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان، والأقرب ما قيل أن المشترك عندهما عام في المختلفات كالعام في المتفقات كما نقله حجة الإسلام عنهما، والعام يجب حمله على الجميع عند عدم القرينة وقوله ونقل يشعر بضعف هذا النقل، المسألة (الخامسة المشترك إن تجرد عن القرينة) المخصصة (فمجمل) وامتنع حمله على كل المعاني كما اختاره الإمام في المحصول، أو محمول على الجميع جوازاً على المختار، ووجوباً عند

إنما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط، فإن الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة، ومقتضى العموم خلافه، وكلام المصنف يوهم أن هذه المسألة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر ألبتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط، وفي البرهان أن الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أيضاً. قال ولقد اشتد تكبر القاضي على القائل به. قال (الخامسة ـ المشترَكُ إنَّ مجرَّدَ عن القرينةِ فمُجْملٌ مَنْ اقْتَرَنَ بهِ ما يُوجبُ اعْتبارَ وَاحدٍ تعيَّنَ أوْ أكثرَ فكَذا عنْدَ

الشافعي والقاضي (وإن اقترن به) أي المشترك (ما) أي دليل (يوجب اعتبار واحد) من المعاني (تعين) الواحد مراداً باللفظ وزال الاجمال. كقولك رأيت عيناً باصرة (أو) يوجب (أكثر) من واحد من المعاني. (فكذا) أي يتعين حمله على الأكثر (عند من يجوز الاعمال)، أي إعمال المشترك (في معنيين)، كقولك رأيت عيناً ترى بها الألوان أي الشمس والباصرة، (وعند المانع) من إعماله فيهما (مجمل) واعتبار الجميع مندرج تحت قوله أو أكثر، ولذا لم يفرد بالذكر، فان قلت عند وجود الدليل الموجب لاعتبار الأكثر كيف يجعل مجملا كما إذا قال رأيت عيناً وصرح بارادة الباصرة والفوارة. قلنا الخلاف إنما هو في مثل رأيت عيناً نرى بها الألوان، أو أن إقامة القرينة بمنزلة العدم عند المانع يؤكد هذا ما في المحصول، مع أن تلك المعاني إن كانت غير متنافية فعند المجوز يحمل الجميع للقرينة، وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار للقرينة عنده للدليل الدال على المنع وإن تكلم به مرتين فمحمول على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز أن يراد بكل تكلم معنى آخر (أو) قرن بالمشترك ما يوجب (إلغاء البعض) أي بعض المعاني. كقولك رأيت عيناً غير الذهب (فينحصر المراد في الباقي) من معانيه بعد الالغاء واحداً كان أو أكثر، والأول يرجع إلى ما يوجب اعتبار واحد، والثاني إلى اعتبار البعض وهو أكثر من واحد هذا عند المجوز، وأما عند المانع فمجمل في الأكثر دون الواحد،

مَنْ يجوز الإعمالَ في مَعْنيين وعنْد المانعُ مُجْملُ أوْ إلْغاءَ البَعض فيَنْحصِر المُرادُ في الباقي أوْ الكلْ فَيَحمَلُ علىٰ المَجاز فإنْ تَعارضتْ حُملَ علىٰ الرَّاجح هو أوْ أصلهُ وإنْ تَساويا أوْ ترجَّح أحدُهما وَأَصلُ الآخر فمُجْملٌ) .

أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبنية للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن فهو محمل إلا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم، وعن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في

(أو) ما يوجب إلغاء (الكل) أي كل واحد من المعاني (فيحمل على المجاز) الذي لا يعارضه مجاز آخر. قال الفنري معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق الملغاة، ولا يخفى أنه لا بد من التقييد بعدم المعارض (فان تعارضت) أي معانيها المجازية، فإن تساوت الحقائق بأن كانت متساوية في المفهومية من المشترك لو لم توجد القرينة الملغية دون المجازات بأن رجح البعض منها أو بالعكس، (حمل على الراجح هو) أي المجاز الذي ترجح هو بنفسه لكونه أقرب، وإن لم يترجح هو بل ساوت سائر الحقائق (أو أصله) أي المجاز الذي ترجحت حقيقته لكونها أجلى وإن لم يترجح بل ساوى سائر المجازات(وإن تساويا) أي المجاز والأصل (أو ترجح أحدهما) أي أحد المعنيين المجازيين دون أصله (و) ترجح (أصل الآخر) دون نفسه (فمجمل) أما على الأول فظاهر على المختار في المحصول، وأما من أوجب حمل المشترك على الجميع أو جوز فينبغي أن يكون بالنسبة إلى المعاني المجازية كذلك، وأما على الثاني فلاختصاص كل من المجازيين بجهة من الترجيح، وها هنا سم آخر وما ترجح هو وأصله، ويستنبط حكمه من قوله حمل على الراجح، أو من قوله أو أصلـه قال الفنري، واعلم أن في رجحان بعض حقائق المشترك نظر، إذ رجحانه ينافي الاشتراك، أقول قد يترجح البعض بالنظر إلى نفس الصيغة كما قيل في القرء لاضن في الحيض بالمفهومية منه أولى من الطهر بانبائه عن الجميع بدليل المقرأة والقرى لاجتماع الماء والناس، والاجتماع في الحيض لأنه دم مجتمع في الرحم دون الطهر، وعن

الحمل، وإن اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أي الاعمال إما للبعض أو للكل، وقد يدل على الالغاء إما للبعض أو للكل أيضاً، فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب ، **الأول** أن يقترن به ما يوجب إعماله في واحد فيتعين الحمل عليه وهذا إذا كان الواحد معيناً فإن لم يكن فيبقى اللفظ على إجماله وقد أهمه المصنف. ★ **الثاني** ما يوجب إعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الإعمال في المعنيين، ومن منع منه أنه قال أنه مجمل **الثالث** أن يقترن به ما يوجب إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي، فان كان الباقي واحداً حمل عليه، وإن تعدد فهو مجمل، إلا عند الشافعي والقاضي، وهذا إذا كان البعض الملغى معيناً وإلا فهو مجمل بين الجميع. . **الرابع** أن يقترن به ما يوجب إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي، فان كان البعض فقط ذا محاز حملناه عليه، وإن كان لكل واحد منهما مجاز فقد تعارضت، وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه، ورجحانه إما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق وتكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر، وإما بأصله وهو الحقيقة، وذلك بأن تتساوى المجازات، ولكن تكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدمت القرينة الملغية، فإن تساويا أي الحقائق والمجازات بقي الإجمال، وكذلك إن ترجح بعض المجازات على البعض الآخر، ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل

الانتقال يقال قرأ النجم أي انتقل والدم هو المنتقل من الداخل إلى الخارج (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة) لغة (فصيلة) مأخوذة (من الحق بمعنى الثابت) لأنه يقابل الباطل المعدوم (أو) بمعنى (المثبت) إذ الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل أو الفعول كالعليم والجريح ، وأما ما قال المحقق مقتفياً بالآمدي الحقيقة في اللغة ذات الشي ، وإن كان أنسب ها هنا لما أن اللفظ بالنسبة إلى ما وضع له بمنزلة ذات الشيء وحقيقته ، وبالنسبة إلى الغير بمنزلة العارض فلا خفاء في أنه ليس وضعاً أولياً ، وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمةو (نقل) من الأمر الثابت (إلى العقد) أي

هذا فيبقى الإجمال أيضاً لتعادلها، وهذه المسألة ليست في المنتخب ولا في كتب الآمدي وابن الحاجب. قال (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز) الحقيقة فعليةٌ مِنَ الحَقِّ الثَّابتِ أو المُثْبَتِ نُقلَ إلىٰ العقْدِ المُطابقِ ثمَّ إلىٰ القَوْلِ المُطابقِ، ثمَّ اللَّفْظَ المُسْتعملِ فيما وُضعَ له في اصطلاحِ التَخاطُبِ وَالتاء لنَقلِ

الاعتقاد (المطابق) للواقع لأنه أولى بالثبوت من الغير المطابق، (ثم) نقل من العقد المطابق (إلى القول المطابق) للواقع لهذا السبب بعينه، أو لمشاركته الأول في المطابقة، أو لإطلاق إسم المتعلق على المتعلق: (ثم) نقل منه (إلى) المعنى المصطلح أي (اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب)، لكونه مطابقاً لوضع الواضع، فهو في المعنى المصطلح مجاز لغوي واقع في الدرجة الثالثة، فاللفظ (جنس) وقوله المستعمل يخرج المهمل وما وضع ولم يستعمل فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز. كما سيجيء، وقوله فيما وضع له يخرج المجاز المستعمل في غير ما وضع له من كل وجه، والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيراً إلى كتاب، والقيد الأخير أي في اصطلاح يقع به التخاطب يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر كالصلاة المستعملة بتخاطب الشرع في الدعاء، فإن قلت إن أريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق لأن المركبات مثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل بحسب الهيئة والمادة إنما هي موضوعة بالنوع فقط، وإن أريد أعم لم يخرج المجاز لأنه موضوع بالنوع، قلنا المراد باللفظ تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بافراد اللفظ بذلك، أو بادراجه في القاعدة الكلية الدالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا، فهو متعين الدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل كل إسم يكون كذا وكذا، فهو مثنى فيشمل الوضع الشخصي وأحد قسمي الوضع النوعي دون القسم الآخر منه، وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين، حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز

اللفْظ من الوصْفيّة إلىٰ الإسميَّةِ، والمجاز مَفْعلٌ منَ الجَواز بمعنَى العبور وهُوَ المَصْدر أو المكانُ، نُقلَ إلىٰ الفاعلِ ثمَّ إلىٰ اللفظ المُستعْملِ في معنَى غير موضوعٍ لهُ يُناسبُ المصطلحَ، وفيه مسائل): أقول ذكر في هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل. أما المقدمة ففي الكلام على لفظتي الحقيقة والمجاز على معناهما لغة واصطلاحاً، ومقصوده الأعظم بيان أن إطلاق لفظتي الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الأصوليين إنما هو على سبيل المجاز، فأما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق، والحق لغة الثبوت، قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ العَذَابِ على الكَافِرِينِ﴾ [1] أي ثبتت، ومن أسمائه تعالى الحق لأنه

لكان فهم المعنى المجازي، والدلالة عليه عند القرينة بحالها فثبت بما ذكرنا دخول المذكورات وخروج المجاز كذا أفاد الفاضل. (والتاء) الداخلة في الحقيقة (لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية) الصرفة لا للتأنيث، قال الخنجي هذا إنما يكون إذا كانت بمعنى المفعول حتى يستوي فيه المذكر والمؤنث إذ لا يستويان فيما هو بمعنى الفاعل وفيه نظر، لأنا سلمنا ذلك لكن لا يلزم دخول التاء، بل ذلك إنما يكون لو كان المدلول لغة واصطلاحاً مؤنثاً، وليس كذلك لأن الثابت والعقد واللفظ المطابقين، واللفظ المستعمل الخ كل منها مذكر، فالتاء إذن للنقل من غير تفصيل، اللهم إلا أن يجعل المعنى الثابت أو المثبتة ثم العقيدة واللفظة بالتأنيث في الكل، وتكلف السكاكي في جعل التاء للتأنيث في الوجهين أما على الأول فلأنه صفة للكلمة الثابتة، ويجب في الفعيل بمعنى الفاعل التفرقة أجرى على الموصوف أولى، وأما على الثاني فلأن الفعيل بمعنى المفعول وإن تساوىٰ القبيلان فيه لكن ذلك عند الإجراء فقط، فتقدر لفظ الحقيقة قبل النقل صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها، (والمجاز مفعل) مأخوذ (من الجواز بمعنى العبور) لا الامكان لعدم مناسبته المقصود، وإن قدرت فبوساطة العبور (وهو) أي بناء المفعول (المصدر أو المكان) أو الزمان بالإشتراك اللفظي كالمقتل فهو حقيقة في كل منها، ثم (نقل إلى الفاعل) أي الجائز عن

---

(١) الزمر ٧١

الثابت، ثم إن فعيلا قد يكون بمعنى فاعل الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشيء يَحُقّ بالضم والكسر إذا وجب وثبت، وإن كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم: حققت الشيء أحقه إذا أثبته، ثم نقلت الحقيقة من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى، قال في المحصول لأنه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد، وقد يقال إنما كان مجازاً لاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الأربع، ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الدال على المعنى المطابق أي الصدق لعين هذه العلة كما قال في المحصول، ثم نقل من القول المطابق إلى المعنى المصطلح

موضعه إطلاقاً لاسم الجزء، وهو المصدر على الكل وهو ماله المصدر، (ثم) من الفاعل (إلى) المعنى المصطلح أي (اللفظ المستعمل في معنى غيْر موضوع له يناسب المصطلح)، لتعديه عن موضعه الأصلي، فالمجاز في هذا المعنى مجاز في الدرجة الثانية. قوله معنى (غير موضوع يخرج الحقيقة مرتجلاً كان أو منقولاً، أو غيرهما، والآخر أي مناسبة غير ماوضع له لما وضع له في اصطلاح التخاطب ليدخل فيه نحو الصلاة المستعمل لها الشرع في الدعاء، لأن مناسبة غير ما وضع له للموضوع له في اصطلاح التخاطب يقتضي كون الأول غير الموضوع له في ذلك الاصطلاح، لاستحالة مناسبة الشيء لنفسه فيصدق التعريف حينئذ على المثال المذكور، لأنه وإن استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر لكنه مستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب، وتغيير الأسلوب للتحرز عن التكرار مع زيادة فائدة كاشعار المناسبة باشتراط العلاقة التي اعتبرها العرب وبه يخرج الغلط، واستعمال مثل الفلك في الحجر مثلاً، فإن قلت ربما يكون في الغلط المعنى المستعمل فيه مناسباً للأصل، قلنا المراد أن المستعمل في المناسب من حيث انه مناسب. ثم الحقيقة والمجاز وإن كانا من صفات اللفظ إلا أنه كثيراً ما يسمى المعنى حقيقة ومجازا تسمية للمدلول باسم الدال على عكس الكلي، والجزئي فهذا من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل) كسميع بمعنى سامع، وبمعنى مفعول

عليه عند الاصوليين، وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، قال في المحصول: لأن استعماله فيها وضع له تحقيقاً لذلك الوضع: قال: فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقعا في المرتبة الثالثة، لكنه حقيقة عرفية خاصة، ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعا للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت، سلمنا لكن لا نسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله بل الجميع مأخوذ من الحقيقة، وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله: اللفظ المستعمل الخ فقوله: اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول أصوب وقوله: المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز، كما سيأتي، وقوله: فيما وضع له يخرج به المجاز، وقوله: في اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية، فان الصلاة مثلا في اصطلاح اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة، وفي اصطلاح الشرع بالعكس. واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال. وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه، وإرادة المصنف لهما لا تستقيم إلا باستعمال المشترك في معنييه فافهمه. وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها مع أنها ليست بحقيقة، ولا مجاز كما سيأتي وأيضاً فالمجاز موضوع عنده لأن المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه، وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتي فلا بد فيه من قيد في الحد لإخراجه لأن المذكور هنا صادق عليه (قوله: والتاء لنقل اللفظ) اعلم أن الفعيل إن كان بمعنى الفاعل فإنه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول: مررت برجل عليم وامرأة عليمة، وكريم وكريمة، وإن كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل، ويستثنى من ذلك ما إذا سمي به أو استعمل استعمال الأسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى: ﴿والنَّطِيحَة﴾ أي والبهيمة النطيحة فانه لا بد من التاء للفرق، فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فتاؤها على الأصل

. . . .

وإن كانت بمعنى المفعول فهي إنما دخلت انتقال الحقيقة من الوصفية إلى الإسمية، لأنا بينا أنها نقلت إلى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت إسماً له، ويجوز أن يكون المراد أن دخولها للإعلال بالنقل (قوله المجاز مفعل الخ) يريد أن إطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوي حقيقة عرفية، وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز الذي هو التعدي والعبور تقول جزت المكان الفلاني أي عبرته، ووزن المجاز مفعل لأن أصله مجوز فقلبوا واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم لأن المشتقات تتبع الماضي المجرد في الصحة والاعلال، وهم قد أعلوا فعله الماضي وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز، والفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده، فيكون لفظ المجاز في الأصل حقيقة، أما في المصدر وهو الجواز وإما في مكان التجوز أو زمانه، واهمل المصنف الزمان لما ستعرفه، ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز أي المنتقل لما بينهما من العلاقة، لأنه إن نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقة هي الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق فصار كإطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أي عادل، وإن نقل من المجاز المستعمل في المكان فالعلاقة هي إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ويعبر عنه بالمجاوزة، وأما المجاز المستعمل في الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه، فانه من محاسن كلامه، ثم ان الجائز يطلق حقيقة على الأجسام، لأن الجواز هو الانتقال من حيز إلى حيز، وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال، فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين، وهو اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح عليه، وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه، فان تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائز من مكان إلى مكان آخر فيكون إطلاق لفظ

. . . .

المجار على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً في المرتبة الثانية حقيقة عرفية فأما قوله اللفظ المسنعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم، وأما قوله في معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة، ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لأنه سرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال، وهو اختيار الآمدي وجزم باستلزامه في المحصول في الكلام على إطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضي، ونقله في الكلام على الحميقة اللغوية عن الجمهور، ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولا ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً، وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لتلاثة أمور. أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمحاز لأنه لم ينقل لعلاقة الثاني اشتراط العلاقة، الثالث ليكون الحد شاملا للمجارات الأربعة المجاز اللغوي والشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص فأتى بالاصطلاح الذي هو أعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً، وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب، وذلك في لأن شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشيء ولكن يسعمل في غيره لعلاقة كما تقرر، والمركب عند المصنف غير موضوع فانه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين في هدا الفصل مواضيع ينبغي اجتنابها. واعلم أن هذه الأعمال كلها ما عدا الحدين لم يتعرض لها الآمدي ومن تابعه كابن الحاجب قال: (الأولى: الحقيقةُ

كقتيل بمعنى مقتول، فالحقيقة إن كانت بمعنى المسألة (الأولى) في إثبات الحقائق التلاث (الحقيقة اللغوية موجودة) كالإنسان والفرس وغيرهما ولم يستدل عليه لظهوره، (وكذا) الحقيقة (العرفية العامة) موجودة (كالدابة) لما يدب على الأرض لغة لاشتقاقها من الدبيب، خصها العرف بذوات الحوافر وهي الخيل والبغل والحمار، فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحذ هذه الأشياء، وإذا قال دابة الكر والفر أو الدر والظهر تعين الفرس أو دابة الظهر والنسل تعين الحمار أو الفرس أو قال دابة الحمل تعين الحمار أو البغل، وهو المعني به عند الفقهاء ونص عليه الشافعي رحمه الله (ونحوهما) أي ومثل الدابة، ويذكر الضمير لأن التاء للمبالغة

اللُّغويَّة` مَوجُودةٌ وكذا العرْفِيَّةُ العامَّةُ كالدَّابَّةِ وَنحوْها والخَاصة كالقَلْبِ

كالبدنة فإنها في الأصل لما له ضخامة وخصها العرف بالجمل أو به وبالبقر (و) كذا العرفية (الخاصة) موجودة أيضاً إذ لكل طائفة من العلماء مصطلحات تخصصهم (كالقلب والنقض) للنظار . نقلوهما من معنييها لغة إلى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته للالحاق بأصله ، وإبداء الوصف المدعى علة بدون الحكم ، وسيجيء تحقيقه في القياس ، (والجمع والفرق) للفقهاء أما الأول فللجمع بين الفرع والأصل في حكم بعلة مشتركة ، وأما الثاني فهو جعل خصوصية الأصل غلة الحكم أو جعل خصوصية الفرع مانعاً ، وجعل الفنري الأمثلة الأربعة للفقهاء ، والتفصيل رأي الجاربردي ، ولكل وجه كالجوهر والعرض والكون للمتكلمين ، والرفع والنصب والجر للنحاة ، (اختلف في) وجود الحقيقة (الشرعية كالصلاة والزكاة والحج) وهي اللفظ المستعمل فيا وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان لمناسبة فيكون منقولاً من معناه لغة أو لا فيكون موضوعاً مبتدأً ، والحقيقة الدينية اسم لنوع من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليها ، الواقع هو القسم الثاني فقط هو ما لا يعرف معناه وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات من ذلك دون أسماء الأفعال ، وسنحققه ، وإذا عرف ما ذكر فنقول اختلف في وقوع الشرعية ، (فمنع القاضي) أو بكر وجود الحقائق الشرعية (مطلقاً) واختلف في تفسير قوله . قال الأستاذ معناه أن ما استعمله الشارع من الأسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة ، بل هي مقررة على حقائقها اللغوية ، وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية ، وقال الخنجي مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أي هي باقية على معانيها اللغوية ، والزيادات غير داخلة في معانيها قال الفنري ، وكلامه بلا إشكال أولى بالاتباع لعلو مرتبته أقول لاخفاء في ضعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، بل الحق التفصيل ، وهو أنه إن أراد بتقررها على حقائقها ما ذكره

والنَّقض وَالجمْع وَالفرْق واخْتُلف في الشَّرعيَّة كالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ وَالحَجِّ فمنَع القاضِي مُطْلقاً وَأثبتَ المعتزلةُ مُطْلقاً وَالحقُّ أنَّها مُجازاتٌ لُغويَّةٌ اشْتهرتْ لا

المراغي فهو باطل، للقطع بأنها معان حدثت، وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة، وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الألفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة، والألفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا في المجموع المركب بها، والزيادة، كما أشار إليه الجاربردي فهي مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضاً، للقطع بأن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذي في ضمن الأركان المخصوصة، وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها لهذه المعاني، فله وجه وسنحققه، والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الألفاظ المتداولة شرعاً، وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أولاً، واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازاً من غير وضع عن مغن القرينة، فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقه عرفيه لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي، فعلى أيها تحمل فاختار القاضي الثاني، وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور[1] وأنها تحمل على المعنى اللغوي، واختار غيره الأول وهو أنه بوضعه وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها الثواني أيضاً، وأنها إذا وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والأصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية. (وأثبت المعتزلة الحقائق) (مطلقاً) ذكر الفنري أن معناه وضع الشارع هذه الألفاظ بإزائها من غير

---

(١) هو الغلبة في المعاني الشرعية لكثرة الدوران على ألسن أهل الشرع حتى صارت حقيقية عرفية اهـ

مَوضوعات مُبْتدَأة، وَإلاَّ لَمْ تكُنْ عربيَّةً فلا يكُونُ القرآنُ عربيّاً وَهو باطل لقَولِهِ تعالى: ﴿وكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قرآناً عَرَبياً﴾[1] ونحوه قليل المرادُ بعْضُه، فإنَّ الحالفَ على أنْ لا يقْرأَ القرآنَ يَحنثُ بقراءةِ بعْضهِ قُلنا مُعارضٌ، بما يُقالُ

مناسبة وقد عرفت أنه أعم ومثل هذا قال الجاربردي من طرف المعتزلة أنها بسبب النقل خرجت عن الحقائق اللغوية، وبسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات، فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر، إذ لا نسلم وجوب عدم المناسبة في الألفاظ الشرعية كيف وأكثرها منقولات، (والحق أنها) أي الألفاظ الشرعية في معانيها (مجازات لغوية اشتهرت)، وتلك المعاني بعد استعمال الشارع إياها فيها مجازاً لمعونة القرائن، ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية (لا) أنها (موضوعات مبتدأة)، وهذا يشعر بأنه مذهب ثالث بناء على أن القاضي ذهب إلى أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراغي والفنري، أو نحو ذلك لكن التحقيق أن هذا عين قول القاضي كما عرفت، ولا ثالث للمذهبين صرح بذلك المحقق (وإلا) أي لو كانت موضوعات مبتدأة (لم تكن) هذه الألفاظ (عربية) إذ لم يصنعها واضع لغة العرب بإزاء هذه المعاني (فلا يكون القرآن عربياً) لاشتماله على ما ليس بعربي لوجودها فيه (وهو) أي كون القرآن غير عربي باطل لقوله تعالى: ﴿وكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرآناً عَرَبيّاً﴾[1] متل: ﴿إنَا أَنْزَلْنَاهُ قُرآناً عَرَبيّاً﴾[2] قال المراغي قوله ونحوه أشار إلى مجازات عرفية فإنها مثل العربية، والظاهر أنه لا توجيه له، وقد قال الفنري: إنه كلام مُحبط لا مفهوم له فإن (قيل المراد) بالضمير في الآية (بعضه) أي بعض القرآن إذ يجوز إطلاق القرآن على بعضه (فإن الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه) منه (قلنا) ما ذكرتم (معارض بما يقال) لما هو من كل القرآن (إنه بعضه) وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن حقيقة لامتناع صدق الكل على جزئه فالبعض ليس بقرآن فإن

---

(١) طه ١١٣

(٢) يوسف ٢

إنّه بَعْضهُ قيلَ: تلك كلماتٌ قَلائلُ فلا تُخرجهُ عن كونهِ عربياً كقَصيدة فارسيّة فيها ألْفاظُ عربيّةٌ. قلنا: تُخرجهُ وَإلاّ لما صحَّ الاستثناء قيل: كفى في عربيتها استعمالُها في لُغتهمْ، قُلنا تخصيصُ الألفاظِ باللّغاتِ بحسبِ الدّلالةِ قيلَ منقوضٌ بالمشْكاةِ والقسطاس والاستبرق وسَجيل قلنا وضعْ العربِ فيها وَافقَ لُغَةَ أُخرىٰ) أقول لما فرع من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحاً شرع في بيان وجودها، والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام أحدها اللغوية ولا شك في وجودها لأنا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحر والبرد والسماء والأرض، وبدأ المصنف باللغوية لأن ما عداها فرع عنها، الثاني العرفية العامة وهي التي انتقلت من مسماها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الأول، قال في المحصول وذلك إما بتخصيص الاسم اللغوي إلى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الأول، قال في المحصول وذلك إما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالانسان فخصصها العرف العام

(قيل) سلمنا أن المراد مجموع القرآن لكن لا نسلم أن اشتماله على تلك الألفاظ قادح في عربيته كيف و(تلك) الألفاظ (كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربيةٌ) فإنها لا تخرجها عن كونها فارسية (قلنا) هذه الكلمات (تخرجه) أي القرآن عن العربية (وإلا لما صح الاستثناء) إلاّ وقد صح حيث يقال القرآن عربي إلا كذا، وكذا في القصيدة الفارسية يقال إنها فارسية إلى كذا فان (قيل) سلمنا أن اشتماله على غير العربية يخرجه عن كونه عربياً لكن لا نسلم أن هذه الألفاظ غير عربية، قولكم لأن واضع اللغة لم يضع بإزائها، قلنا (كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم) سواء وضعها واضع اللغة أو لا، (قلنا) مجرد ذلك لا يكفي إذا (تخصيص الألفاظ باللغات) إنما هو (بحسب الدلالة) أي دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها، فإذا دلت على معان أخر دونها لم تكن عربية فإذا (قيل) الدليل بعد النقوض التفصيلية. (منقوض) إجمالاً (بالمشكاة) فإنها هندية معناها الكوة (والقسطاس) فإنه رومي معناه الميزان، (والإستبرق وسجيل) فإنهما فارسيان

بما له حافر، واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب. الثالث العرفية الخاصة وهي ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقص، والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس، واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر. الرابع الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للأفعال المخصوصة، والزكاة للقدر المخرج، قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها إسماً، أو كان معلوماً لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوماً لهم، ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ أدعوا الله أو ادعُوا الرحمن﴾ (١) انا لا نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة، أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما كالصوم والصلاة، إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فمنعه القاضي أبو بكر وقال ابن الشارع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء، ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا

معناها الديباج الغليظ والمركب من سنك وكل مع كونها مذكورة في القرآن (قلنا) كونها من تلك اللغات لا ينافي كونها عربية بل، (وضع العرب) اللغة العربية (فيها وافق لغة أخرى) وتوافق اللغتين في الوضع غير ممتنع كالصابون، والنورة، هذا تقرير ما في الكتاب وفيه خلل من وجوه الأول أن الترتيب الطبيعي على ما لا يخفى الابتداء بمنع الملازمة، أي لو كان كذا لم تكن عربية، ثم على تقدير التسليم منع أن المراد بالآية كل القرآن، والثاني أن قوله المراد بعضه، سند هذا المنع الأخير، أي لم لا يجوز أن يراد البعض، والجواب بأن المراد إما الكل أو البعض، لا جائز أن يكون البعض لما ذكر فتعين الأول دفعاً لهذا المنع فتسميته معارضة خروج عن اصطلاح النظر إلا أنه تابع في ذلك الآمدي حيث جعله معارضة للاستدلال على كون البعض

---

(١) الاسراء آية ١١٠.

بشرائط مضمومة إليه، وأثبته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية، وابتدأ وضعها لهذه المعاني لا للمناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها، وقوله مطلقاً أي سواء كان فيها مناسبة أم لا، بخلاف مذهبنا كما سيأتي أو سواء كانت أسماء للفعل كالصوم والصلاة، أو للفاعل كالصائم وهي المسماة عندهم بالدينية كما سيأتي في فروع النقل واختار إمام الحرمين والإمام المصنف انها لم تستعمل في المعنى اللغوي، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة، فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعي أطلقت على المعنى الشرعي مجازاً تسمية للشيء باسم بعضه، ولا تكون هذه الألفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لانقسامه اللغة إلى حقيقة ومجاز، فتلخص أن هذه الألفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضاً، وتوقف الآمدي فلم يختر شيئاً، وأشار إلى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع، وأما الإمكان فقال في المحصول أنه متفق عليه، وقال في الأحكام لا شك فيه، وما قالاه ممنوع، فقد نقل أبو الحسن في المعتمد عن قوم أنهم منعوا إمكانه، ونقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول. (قوله وإلا لم تكن عربية) أي لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عرفية ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازاً، وإذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربي لقوله تعالى: ﴿وكذَلِكَ أَنْزَلْنَاه قُرآناً عَرَبِيّاً﴾ (١) وقوله تعالى: ﴿قُرآناً عَرَبِياً غَيرَ ذِي عِوَجٍ﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿وما أَرْسَلْنَا مِنْ رسولٍ إلا بلسان

قرآناً كما تبعه المحقق. الثالث أن قوله في بيان أن البعض ليس بقرآن لامتناع صدق الكل على الجزء ممنوع، وإنما يصح لو لم يوضع الاسم لمعنى صادق عليهما، أو لهما

---

(١) طه ١١٣

(٢) الزمر ٢٨

قَوْمِهِ﴾ [1] وهذا الدليل لا يثبت فيه المدعى، لأنه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط. (قوله قيل المراد بعضه الخ) أي اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه: **أحدها: أن هذه الآية لا تدل على أن القرآن** كله عربي بل على أن بعضه عربي، لأن القرآن يطلق على مجموعة وعلى كل جزء منه، ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حدث بقراءة بعضه، وجوابه أن استدلالكم بالحلف وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة، والآية، أنه بعض القرآن فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لإدخال البعض معنى، وأيضاً فلأن بعض الشيء غير الشيء، وإذا تعارضا تساقطا، وسلم ما قلناه أولا. واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع فقد نص الشافعي على ما حكاه الرافعي في أبواب العتق أنه لو قال لعبده: إن قرأت القرآن فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة الجميع. الثاني: أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لكنها قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كقصده فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسة، والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربياً قطعاً بدليل صحة الاستثناء فنقول: القرآن عربي إلا كذا وكذا، ومثله القصيدة أيضاً. الثالث: أنه يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حث الجملة، وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى

بالاشتراك اللفظي كالماء، والإمكان ولو سلم، فالجواز بالمجاز مما لا نزاع فيه، وقد قامت قرينة على ذلك إذ الضمير للبعض المعين وهو السورة. الرابع: أن صحة الاستثناء تمنع تسمية الكل عربياً حقيقة لا مجازاً فلم لا يجوز بطريق المجاز وقوع هذه الألفاظ فبه، إذ البحث على تقدير أنها غير عربية إليه أشار المحقق الخامس: لا نسلم أنها إذا دلت على معان أخر لا تكون عربية، وإنما يصح لو لم تكن مجازات، وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية إذ المجازات آحادية وإن لم يصرح العرب بآحادها عربية لتجويز العرب نوعها السادس: أن وقوع غير العربي في القرآن

---

(١) ابراهيم ٤

اللغوي لا يخرجه عن ذلك، وجوابه أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكماً حاصلا بذات الألفاظ من حيث هي هي بل بحسب دلالتها على تلك المعاني في تلك اللغة، فلا يصير اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له، وفيما قال نظر، بل الحق أن العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر، ويدل على هذا أن الأعجمي كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به النحاة، ولهذا منعوا صرفه، وهذا إذا قلنا أن اللغات اصطلاحية، فإن قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحث يتقوى به جواب المصنف. الرابع: أنه منقوض بألفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة فإن المشكاة حبشية كما قال في المحصول، وهندية كما قال الآمدي وابن الحاجب، وهي الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل أيضاً فارسية وهي الحجر من الطين، وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن هذه الألفاظ ليست عربية. بل غايته أن وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتنور)، فان اللغات متفقة فيها. قال في المحصول: ولئن سلمنا خروج هذه الألفاظ عن مقتضى الدليل فيبقى ما عداها على الأصل، وهذا الذي صححه المصنف والإمام من كون المعرب لم يقع في القرآن نقله ابن الحاجب عن الأكثرين، ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال ما نصه: وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة إن شاء الله تعالى فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً هذا لفظه بحروفه، ومن الرسالة نقلته، ثم إنه أطال الاستدلال في الرد على قائله، ثم

مما هو مروي عن ابن عباس وعكرمة ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يدفع الظهور، ولا يقدح في الظواهر على أن إجماع أهل العربية على منع صرف إبراهيم ونحوه للعجمة والعلمية مما يؤكد ما ذكرنا (وعورض) أي ما يدل على أنها ليست موضوعات مبتدأة (بأن الشارع اخترع معاني) لم تكن معقولة للعرب ولم تضع

ئال والله تعالى يغفر له ولهم ولم يصحح الآمدي شيئاً وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على أنْ إبراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمية. واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث، ثم بالثاني، ثم بالأول، فيقول أولا لا نسلم أنها غير عربية بل يكفي فيها استعمالها عندهم سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربياً، لأنها قلائل سلمنا خروجه، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى: ﴿ قرآناً عَرَبياً ﴾، هو البعض قال (وعُورضَ بأَنَّ الشّارعَ اخترعَ معاني فلابدَّ لها من ألفاظٍ قُلنا. كفى التَّجوُّزُ وبأنَ الإيمانَ في اللُّغةِ هو التَّصديق، وَفي الشَّرع فعل الواجبَاتِ لأنّه الإسْلام، وَإلا لَمْ يُقبلْ منْ مُبتغيهِ﴾ لقولِه تعالى: ﴿وَمنْ يَبْتَغ غيْرَ الإسْلام ديناً﴾ فلَنْ يُقْبلَ منهُ ولمْ يَجُز اسْتِثْناء المُسلم من المؤمن وقد قال الله تعالى ﴿فأخرجنا من كان فيها مِنَ المُؤمنينَ فَما وَجدْنا فيها غيْرَبيتٍ منَ المسلمين﴾ وإسلام هو الدِّينُ لقوْلهِ تعالى: ﴿إنَّ الدينَ عندَ اللهِ الإسْلام﴾

لها ألفاظاً، إذ هو مشروط بتعقل المعنى (فلا بد لها من ألفاظ) يضعها الشارع لها ليمكن التعريف (قلنا: كفى التجوز) في ذلك وتوضيحه أنه إن أردتم أنه لا بد من ألفاظ توضع لها ابتداء حقيقة فممنوع لجواز الاكتفاء بالمجاز كالصلاة في الأركان المشتملة على الدعاء باطلاق اسم الجزء على الكل وإن أردتم أنه لا بد من ألفاظ كيف كانت فمسلم لكن لا يلزم المدعي لجواز المجاز (و) عورض أيضاً (بأن الإيمان في اللغة هو التصديق) نقلاً عن أئمة اللغة ويؤيده قوله تعالى: ﴿وما أنتَ بمؤمنٍ لنَا﴾[1] أي بمصدق (وفي الشرع فعل الواجبات لأنه) أي الإيمان (الإسلام وإلا) أي لو لم يكن الإيمان إسلاماً (لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿ومَنْ يبتغ﴾[2] أي يطلب (غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) لكن الإيمان مقبول اتفاقاً (ولم يجز) أي وأيضاً الإيمان لو لم يكن إسلاماً لم يجز (استثناء من المسلم من المؤمن) أي استثناء

---

(١) يوسف ١٧

(٢) آل عمران ٨٥

وَالدِّين فِعْلُ الواجباتِ لقولِهِ تعالى ﴿وَذلكَ دينُ القيِّمةِ﴾ قلْنا: الإيمان في الشَّرع تَصديقٌ خاص وهوَ غيرُ الإسْلام والدِّين فإنَّهما الانقيادُ والعمَلُ الظَّاهرُ ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ لم تُؤمِنوُا وَلكن قُولُوا أسلمنا﴾ وَإنَّما جازَ الاستثناء لِصدقِ

متصلاً وهو الأصل لأنه حينئذ يلزم التغاير فلا يلزم دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء مع أنه شرط صحته واللازم باطل كيف (وقد قال الله تعالى: ﴿فأخْرَجْنَا منْ كان فيها من المؤمنين فما وَجَدْنَا فيها غَيرَ بيْت مِنَ المسْلمين﴾[1] وقوله الآية اشار إلى التمام (والإسلام هو الدين لقوله تعالى: ﴿إن الدين﴾[2]) أي الدين المعبر (عند الله الإسلام) لدلالة السوق عليه (والدين فعل الواجبات لقوله تعالى): ﴿وما أمُروا إلا ليَعْبدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾[3] (وذلك دين القيمة) جمع قيم أي الزمرة القائمة بالحق له تعالى يعني الأنبياء عليهم السلام وحاصله الدين المعتبر عند الله، ولفظ ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم وهو فعل الواجبات فيكون هو الدين، فالدين فعل الواجبات لما سنذكر، فصار الحاصل أن الإيمان الإسلام والإسلام الدين، فالدين فعل الواجبات، فالإيمان فعل الواجبات شرعاً، وكان تصديقاً لغة، والأول من مخترعات الشرع دون اللغة، فلزم وقوع الحقيقة الشرعية إذ لا مناسبة مصححة للتجوز، (قلنا) لا نسلم أن الإيمان الإسلام بل (الإيمان في الشرع تصديق خاص) وهو تصديق الرسول بجميع ما علم مجيئه به من عند الله إطلاقاً لاسم الجزء على الكل (وهو غير الإسلام والدين فإنهما الانقياد والعمل الظاهر) أي الإسلام الإنقياد، والدين العمل الظاهر أعم من أن يكون معه تصديق أو لا، لكن المعتبر في الشرع هو الإنقياد ويشترط مقارنة التصديق إياه كما سيجيء، (ولهذا) أي ولأن الإيمان غير الإسلام قال تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكنْ قولوا أسلمنا﴾[4] نفي الإيمـان وأثبت الإسلام ولولا التغاير لاستلزم سلبه

---

(١) سورة الذاريات ٣٥ ـ ٣٦

(٢) آل عمران ١٩

(٣) البينة ٥

(٤) سورة الحجرات ١٤

المؤمنِ على المسلِم بسبَب أنَّ التَّصديقَ شرط صحَّة الإسلام)، أقول إن المعتزلة طعنوا أولا في مقدمات دليلنا فأجبناهم فانتقلوا إلى النقض بالمشكاة وشبهها، فأجبناهم فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا: ما ذكرتم وإن دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي ★ الأول: وهو الإجمالي أن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها، ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها وهو الله تعالى فيكون شرعية وجوبه. أنا لا نسلم أنه يجب إحداث وضع لها بل يكفي التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام، وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب. ★ الدليل الثاني: وهو التفصيلي أن الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعياً بيانه أن الإيمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى: ﴿وما أنْتَ بِمؤْمِن لنا ولو كُنّا صَادقِين﴾ (١) وفي الشرع فعل الواجبات، وذلك لأن الإيمان هو الإسلام، والإسلام هو الدين، والدين فعل الواجبات، ينتج أن الإيمان فعل الواجبات، وإنما قلنا: إن الإيمان هو

قوله لو لم يكن كذلك لم قبل من مبتغيه ممنوع، وإنما يصح لو كان الإيمان ديناً، وليس كذلك، والحاصل أنه لا يلزم من كون الدين المغاير للاسلام غير مقبول كون كل مغاير كذلك (وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام) لأن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر، فيكون كل مسلم مؤمناً فيصح استثناء المسلم من المؤمن وقال الخنجي دون العكس لجواز كون المصدق فاسقاً، قول لا يشترط في كون المؤمن مسلماً الإتيان بجميع الواجبات بل يكفي فيه الانقياد بفعل من الأفعال الظاهرة، ولو باللسان أو الباطنة كالعزم على الفعل، وقوله عليه السلام الإسلام « أنْ تَشْهدَ » إلى آخره محمول على أن ثمرات الإسلام ذلك، نعم لو لم يأت بالأفعال مما ثبت بقطعي عناداً أو استكبار أو استخفافاً أو استحلالاً بتركها لم يكن مسلماً ولا مؤمناً، وإن صدق بقلبه على ما هو المذهب، فإن قلت ما

---

(١) يوسف ١٧

الإسلام لوجهين: أحدهما: أنه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيرَ الإسلام دِيناً﴾ [1] الآية. الثاني: لو كان مغايراً له لامتنع استثناؤه منه لأن الاستثناء إخراج بعض الأول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى: ﴿فأخرجنا مَنْ كانَ فيها مِنَ المؤمِنين. فما وَجَدْنا فيها غيرَ بَيْتٍ مِنَ المسْلِمين﴾ [2] وجه الإستدلال أن غير هنا بمعنى إلا إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفى هو بيوت الكفار وهو باطل، فتقرر أنه استثناء، ثم أن هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفى يكون هو المستثنى منه، وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين، وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه، فيكون التقدير فما وجدنا فيها أحداً من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أي منهم وأوقع الظاهر موقع المضمر، وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الإيمان هو الاسلام، وإنما قلنا أن الإسلام هو الدين لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الاسلام﴾ وإنما

ذكر مناف لما أثبتم بالآية الأخيرة من وجود الإسلام بدون الإيمان قلنا: يجوز أن يراد في هذه الآية الإسلام مطلقاً. وبالإسلام في الأول ما هو صحيح معتبر في الشرع قال الفنري: فعلى هذا لا يلزم تغاير مفهومهما شرعاً من الآية مع أن الاستدلال بها لذلك أقول: الاستدلال لإثبات مغايرة مفهومه اللغوي مفهوم الإيمان شرعاً ويلزم مغايرتها شرعيين لأن معنى الإسلام الشرعي هو معناه اللغوي المقيد بمقارنة التصديق ولا خفاء في أنه يغاير التصديق إلا أنه لم يضم ذلك الدليل اكتفاء بما ذكر في جواز الاستثناء، قال الأستاذ لا نسلم تحقق ما ذكرتم من الاستثناء في الآية كما في قولك أخرجت منها ما كان من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من اليهود سلمناه لكنه مفرغ أي ما وجدنا فيها بيتاً غير بيت من المسلمين، وحينئذ لا يلزم كون المؤمن مسلماً سلمناه لكن لا يلزم منه كون الإيمان إسلاماً إذ لا يلزم من كون الكاتب

---

(١) آل عمران ٨٥

(٢) الذاريات ٣٥ - ٣٦

قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى: ﴿وما أمرُوا إلا ليَعْبدُوا الله مُخْلِصِينَ له الدّينَ حُنفاءَ ويقيمُوا الصلاةِ ويُؤْتُوا الزّكاة وذَلِكَ دينُ القيمةِ﴾ [1] أي دين الملة المستقيمة فقوله وذلّك إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون دينا ولك أن تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لأن من جملة مقدماته، أن الإسلام هو الدين، وأن الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليها بما ينتج العكس، والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد قرره غيره على الصواب. فقالوا إن فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان، واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان، وهو المطلوب، وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدي ومن تبعه كابن الحاجب، (قوله قلنا. الإيمان في الشرع الخ) شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل: فقال الإيمان في الشرع أيضاً هو التصديق كما هو في اللغة، لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد ﷺ في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغوياً من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته، كالدابة والإيمان

ضاحكاً كون الكتابة ضحكاً وفيه نظر، أما أولا فلأن قوله فما وجدنا بيان عدد بيت المخرجين على ما يقتضيه الذوق السليم فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيْتاً من المؤمنين غير بيت المسلمين، وبيت المسلم إنما يكون بيت المؤمن إذا صدق المؤمن على المسلم إذ التحقيق أن ليس المراد بالبيت هو الجدارن بل أهل البيت كذا وذكر الفاضل فسقط المعنيان الأولان، وأما ثانياً فلما ذكر الفنري في وقع المنع الثالث من أنه إذا ثبت اتحاد مفهومي المؤمن والمسلم ثبت اتحاد مفهومي الإيمان والإسلام، أقول فيه نظر لأن إثبات اتحاد مفهومي الأولين لصحة الاستثناء، والخصم يمنع أن ذلك يقضي هذا الاتحاد أي يكفي الصدق ولا يلزم من صدق المشتقين على شيء اتحاد مأخذيهما ★ واعترض المراغي على المقدمة الثانية بأن الآية إنما تدل على أن الدينَ الاسلام والمطلوب حمل الدين على الاسلام فلا بد من عكسه وهو حري لا ينتج في الشكل

---

(١) البينه ٥

بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين، فإن الاسلام والدين في اللغة هما الانقياد، وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قُولوا أسلمنا﴾ فأثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الإيمان فدل على المغايرة، وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً﴾ فإن مدلول الآية ان ابتغى دينا يغاير الاسلام فهو غير مقبول فإذا لم يكن الايمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله، ولقائل أن يقول يجوز أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي والمعنى أن الاعراب ما صدقوا محمداً، ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ فلا يلزم تغاير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغايراً، والنزاع فيه لا في الأول (قوله: وإنما جاز الاستثناء الخ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الاسلام، احتاج أن يجيب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين، فقال: استثناؤه منه لا يدل على أنه هو، بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات إلا العبيد فالحيوان غير العبيد قطعاً لأن الأعم غيرّ الأخص، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه، إذا علمت ذلك فنقول: الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم. لأن شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة

الأول وأجاب الفنري بأن المستدل يدعي أن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيتعاكسان على السواء، أقول: لا خفاء في أن مجرد الدعوى غير كاف، فللمعترض أنه يمنع ذلك بناء على أن الحمل لا يقضي الاتحاد في المفهوم بل التغاير على ما عرف، وقال الفاضل. صحة الحمل بين الصفات تقتضي اتحاد المفهوم، ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضاحك، وهذا نفسه يعاكس قولنا: فعل الواجبات الدين مع عكسه أيضاً أقول: لا نسلم ذلك لجواز أن يكون مفهوم الوصف المحمول أعم كقولنا الإيمان طاعة والصلاة فعل الواجب، وحركة البطش فعل اختياري، والقدرة صفة وجودية أو كيفية نفسانية إلى غير ذلك مما لا يخفى، بخلاف الكتابة والضحك فإن بينهما مباينة كلية، والعجب منه أنه كيف غفل عن هذا، واعترض الامام على المقدمة الثالثة بأن لفظ ذلك للاشارة إلى الواحد المذكور، فلا يصرف إلى أمور

وغيرها وجود الإيمان، وهو تصديق النبي ﷺ وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن، ولا ينعكس بدليل من كان مصدقاً تاركاً للأفعال . فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الإستثناء، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الاسلام هو الإيمان، فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك، والنزاع إنما هو في الثاني أي في الإسلام مع الإيمان لا في المسلم مع المؤمن وفي الجواب نظر، لأنه يلزم من كون التصديق شرطاً لصحة الاسلام أن ينتفي الاسلام عند انتفائه، وهو غير منتف لقوله تعالى: ﴿قُل لم تُؤْمِنُوا ولَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (١) وأكثر هذه الأجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في

كثيرة كالواجبات، ولا إلى مؤنث كإقامة الصلاة، فلا بد من واحد مذكر يصرف إليه وهو عندكم الذي أمروا به لدلالة وما أمروا وعندنا الدين المخلص لدلالة قوله مخلصين له الدين وهو راجح لعدم استلزامه خروج إيمان من اللغة بالكلية، بخلاف ما ذكرتم، ولاستلزامه أن يكون الإيمان فعل بعض الواجبات كاقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، إذ لم يذكر في الآية الحج والصوم وغيرهما من فعل الواجبات، وهو غير مستقيم لأنكم قائلون بأن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات كلها قال الفاضل فذلك للمذكور من العبادة المدلول عليها بقوله (ليعبدوا الله) على أنها للعموم أو العبادات المذكورة كاقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما معبراً عن الكل كما هو الأساس أقول أما الأول فلا دلالة للفظ عليه إذ لفظ الفعل لا يدل على عموم أفراد المصدر على ما هو المختار، والمروى عن الشافعي رحمه الله إنما هو احتماله للعموم، وأما الثانى فمجاز لا يصار إليه بقرينة، قال الفنري يجوز صرف ذلك الى إقام الصلاة دون إقامتها: أقول الاقام من الاقامة لكون التاء مقدرة على أنه قيل إن المضاف إليه ناب عن التاء والأقرب أن يصرف الى الجميع بالتأويل بالمذكور، مع أنه خلاف الظاهر، وبقاء لزوم كون الايمان

---

(١) الحجرات، ١٤ .

المحصول ومختصراته قال (فروع الأول: النَّقلُ خلافُ الأصل إذ الأصْلُ بَقاءُ الأوَّل ولأنّه يَتوَقّف على الأوَّل وَنَسخِهِ وَوَضْعٍ ثانٍ . فيكونُ مَرجوحاً الثاني الأسماء الشّرعيَّة، مَوْجودةُ المُتواطئةُ كالحَجِّ وَالمُشتركةُ كالصَّلاةِ الصَّادِقةِ على ذاتِ الأركانِ وَصلاةِ المصْلوبِ وَالجنـازةِ، والمُعْتـزلـةُ سَمَّـوا أسماءَ الذوّاتِ دينيَّـة

بعض الواجبات، فإن قلت لم لا يصرف الى إيتاء الزكاة: قلنا لأن ذلك للبعيد وللزوم كون الايمان مجرد إيتاء الزكاة . ثم اعلم ان الدليل على تقدير التمام لا يفيد المطلوب لجواز كون الايمان فيما ذكروا مجازاً لغوياً . قولهم لا مناسبة مصححة ممنوع إذ التصديق من أسباب العبادات وملزوماتها العرفية إليه أشار الفاضل (فروع) ثلاثة متفرعة على القول بالنقل الفرع (الأول النقل خلاف الأصل) بمعنى أن اللفظ إذا دار بين النقل وعدمه ترجح احتمال عدمه (إذ الأصل بقاء) الوضع (الأول) فإن الأصل في الأشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفائه فاحتمال النقل بلا دليل مرجوح، (ولأنه) أي النقل (يتوقف على) ثلاثة أشياء الوضع الأصلي (الأول) أي وضع اللفظ بإزاء المعنى المنقول عنه، (ونسخة) أى نسخ معناه الأول وصيرورته مهجوراً في الاستعمال، (ووضع ثان) أى وضعه بإزاء المعنى الثانى المنقول إليه . وعدم النقل لا يتوقف إلا على الوضع الأول، وما يتوقف على أمور أكثر مرجوح بالنسبة الى المتوقف على أمر واحد لأن الأول أندر وجوداً، (فيكون) النقل (مرجوحاً) الفرع (الثانى الأسماء الشرعية موجودة) وهي متواطئة أو مشتركة (المتواطئة كالحج) والصوم والزكاة لتساوى أفراد كل منها في مفهومه، (والمشتركة كالصلاة الصادقة على) الصلاة (ذات) جميع (الأركان) الفعلية والقوليـة كـالفـرائـض المكتوبة حال الأمن وسلامة جميع الأسباب والآلات (وصلاة المصلوب) بالايماء العادمة لجميع الأركان الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود (و) صلاة (الجنازة) العادمة للبعض لوجود القيام فيها، والأصل في الإطلاق الحقيقة فتكون مشتركة بين هذه المخالفات، (والمعتزلة سموا أسماء الذوات) أي ذوات

كالمؤْمِن وَالفاسِقِ وَالحُروفُ لَمْ توجَدْ وَالفِعلُ يوجَد بالتّبعِ الثالث صيغ العقُودِ كَبِعْتُ إنشاء إذ لَوْ كانتْ أَخْباراً وَكانتْ ماضياً أَوْ حالاً لَمْ تَقْبَل التَّعليقَ وَإلاّ لَمْ

الموضوعات (كالمؤمن والفاسق) أو ذوات الصفات كالإيمان والكفر حقائق (دينية)، دون أسماء الأفعال المفتقرة الى تأثير وعلاج سواء أحدث بدون ما يتصف بها كالصلاة والزكاة أو معه كالمصلي والمزكى، إليه أشار المحقق وصرح به الفاضل، وفيها ذكر الشارحان هنا إشعار بان الدينية مختصة بما يطلق على الذوات القائمة بأنفسها نظراً الى التمثيل بالمؤمن والكافر وهو وهم كما عرفت في المحصول، والأظهر أن الألفاظ المترادفة الشرعية لم توجد لأنها خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة. قال الفنري وفيه نظر لاقتضائه أن لا توجد الأسماء لمشتركة، قيل بينهما فرق، وهو أن يستغنى بوضع لفظ لمعنى في التعبير عنه عن لفظ آخر يوضع له، بخلاف وضع لفظ لمعنى لا يغني في تعبير معنى آخر عن وضعه، أو وضع لفظ آخر لهذا المعنى أيضاً لجواز فقدان المناسبة المصححة للتجوز وفيه نظر، (والحروف) الشرعية (لم توجد) اتفاقا للاستقراء (والفعل) الشرعي (يوجد بالتبع) أى بتبعية الأسماء الشرعية بأن يسبق منها أفعال شرعية كصلى وزكى، الفرع (الثالث صيغ العقود) والفسوخ وما في معناها (كبعت) واشتريت وتزوجت وأقلت وطلقت وخالعت وأمثالها وإنما هى للإخبار لغة وتستعمل في الشرع أيضاً للإخبار عند عدم استحداث الأحكام، وأما عند ذلك فهي (إنشاء إذ لو كانت) أى مثل بعث كطلقت مثلا (أخباراً) فهو ماض أو حال أو مستقبل فإن كان إخباراً (كانت ماضيا أو حالا لم تقبل التعليق)، بشرط أى لم يكن قابلا له لأن التعليق توقيف وجود شيء على وجود ما لم يوجد بعد، وهو لا يصح إلا فيما لم يوجد، واللازم باطل لصحة قولنا طلقتك إن دخلت الدار، (وإلا) أى وإن لم يكن ماضياً ولا حالا بل كان مستقبلا (لم تقع) مقتضاه وموجبه مثل أن لا يقع الطلاق بقوله طلقتك كقوله سوف أطلقك لكنه يقع اتفاقا، قوله، (وأيضاً) دليل ثان على إنها إنشاء معنى،

تَقعْ وأَيْضاً إنْ كَذبتْ لَمْ تُعْتَبرْ وَإنْ صَدقْتْ فَصدْقُها إمّا بها فيدّورُ أَوْ بغْيرها وَهُو باطلٌ إجْماعاً . وَأيضاً لوْ قالَ المرَّجعيَّة طلَّقْتُكِ لَمْ يَقعْ كما لوْ نرى الإخْبار) أقول قد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ، وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل. الأول النقل خلاف الأصل على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من

وتقديره أنها إن كانت إخباراً فهي إما كاذبة أو صادقة ، وكلاهما باطل، لأنها (إن كذبت لم تعتبر) في الشرع لكنها معتبرة إجماعا (وإن صدقت فصدقها) يكون (إما بها) أي بوقوع مدلولاتها كالعقود مثلا (فيدور) أى يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع المدلولات، مع أن وقوع المدلولات متوقف على صدقها ، لأن وقوعها لا يكون إلا بهذه الصيغ، وما في معناها للقطع بأن وقوع الطلاق لا يكون إلا بمثل طلقتك وما في معناه حقيقة أو تقديراً وللاتفاق على ذلك، وإفادة هذه الصيغ وقوعها على تقدير خبريتها لا يكون إلا على تقدير الصدق لجواز تخلف مدلول الخبر الكاذب عنه ، (أو) يكون صدقها (بغيرها) أي بغير وقوع مدلولاتها (وهو باطل إجماعا) لأن صدق الخبر إنما يكون مدلوله واقعاً في الخارج ومطابقته إياه بأن تكون النسبة المفهومة منه ، والنسبة التى تكون بين الطرفين في الواقع مع قطع النظر عن الأولى إيجابيتين أو سلبيتين لا شيء آخر هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام، وقال الجاربردي صدق المدلولات متوقف على صدقها ، فلو توقف ذا على ذلك لزم الدور ولم يبين وجه توقف صدق المدلولات على صدقها ، ولقائل أن يقول لا نسلم ذلك فإن التوقف على صدقه ، اللهم إلا أن يقال المراد أن صدقها لا يكون بدون صدق اللفظ ، لو وقع التلفظ به، ولاخفاء في أن هذا مما لا يستلزم المطلوب، وفي شرح الفنري هكذا ، وإن كانت أي الصيغ على تقدير الخبرية صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولاتها لعدم صدق الخبر الذي لا يقع مدلوله فوقوع مدلولاتها إما أن يتوقف على صدقها فيلزم الدور أو على غير صدقها وهو باطل اتفاقا أقول فيه

الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو خلاف الأصل على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالأصل عدم النقل لوجهين: أحدهما أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس، والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الأصل. الثاني: أن النقل يتوقف على الأول أن الوضع اللغوي على نسخه، ثم الوضع الثاني، وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشيء واحد وهو الوضع الأول، وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد لأن طرق عدمه أكثر. الفرع الثاني أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الأسماء فقد وجدت، وكان قد تقدم لنا أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى المتاينة والمترادفة والمشتركة والمشككة والمتواطئة، فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الأقسام في الحقيقة الشرعية، فنقول أما المتباينة فموجودة كالصلاة والصوم، وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فإنه يطلق على الأفراد والتمتع والقرآن، وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الإحرام والوقوف والطواف والسعي، واختلفوا في وقوع المشتركة. قال في المحصول والحق وقوعها، لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الأركان كالظهر وغيرها، وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة

لا يخفى لأن لفظ الكتاب يأبى عنه أو هو صريح في ترديد توقف صدقها بين الأمرين لا ترديد توقف وقوع مدلولاتها بين صدقها وعدمها، وأيضاً لا يتم الاتفاق على بطلان توقف الوقوع على غير صدقها لجواز وقوع مدلول الخبر بدون تحقيق الخبر فضلا عن صدقه فلا بد مما ذكرنا من الدقة ثم قال وفيه نظر لأنا لا نسلم توقف صدقها على الوقوع، وإنما يلزم ذلك لو كانت اخباراً عن الماضي والحال، وأما إذا كانت عن المستقبل فلا. أقول المراد أنه يتوقف على الوقوع في الجملة في أحد الأزمنة فاندفع ما ذكر قوله (وأيضاً) دليل ثالث أي وأيضاً لو كانت الصيغ للاخبار، فالرجل (قال للرجعية طلقتك لم يقع) أى لزم أن لا يقع الطلاق أصلا (كما لو نوى الاخبار) عن وقوع الطلاق في الماضى

المصلوب والجنازة، والخالية عن القيام كصلاة القاعد، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك، ومثله أيضاً الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ، وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فإن الإمام في المحصول ذكر أن الاظهر أنها لم توجد، وليس كما قال فانه قد تقدم من كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية، وقد تقدم أيضاً أن للحرام إسماً وللمندوب إسماً فتكون أيضاً مترادفة. (قوله والمعتزلة سموا) يعني أ ن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا أنها تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم والصلاة، وإلى أسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وأفعل التفضيل. كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو محجوج عنه أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الأول، وإن كان الكل عندهم على السواء في أنه شرعي هكذا قاله في المحصول فتبعه المصنف، وفيه نظر فإن المنقول عن المعتزلة أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين كالإيمان والكفر، وأما الشرعية فكالصلاة والصوم ومما نص عليه إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنخول والمستصفى، فقال قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودينية وشرعية، أما اللغوية فظاهرة، وأما الدينية فما نقلته الشرعية إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق، أما الشرعية فكالصلاة انتهى لفظ

لأنه إذا لم يقع عند عروص ما يصرفه الى الاخبار فعند كونه للأخبار بالذات أولى أن لا يقع، واللازم باطل لوقوعه عند عدم نية الاخبار عن الماضي اتفاقا، أقول فيه نظر لجواز أن يكون إخباراً عن وجود الطلاق في الحال، إلا أن الشرع جعله موقعاً للطلاق فسلبه في نفس الامر اقتضاء صرفها لصحيحه، واستعماله هذا وإن كان خلاف الأصل إلا أنه ليس بأبعد من جعله إنشاء، ولكن يلزم على هدا أن يقع في نفس الأمر فيما لم يسبق هناك طلاق، وإن نوى الماضي لتصحيح كلامه ويمكن دفعه بأنه خلاف الإجماع، وما ذكره الفاضل من أنهم اتفقوا على أنه ليس خبراً في معنى الحال أي لا قائل بالثالث بل الاتفاق

الغزالي، ولم يذكر الآمدي هذا القسم أعني الدينية وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه. (قوله والحروف الخ) يعني أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها لا تفيد وحدها، وقال في المحصول أنه الأقرب للاستقراء، وأما الفعل فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقراء، ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي نحو صلى الظهر، فإن الفعل عبارة عن المصدر والزمان، فإن كان المصدر شرعياً استحال أن يكون الفعل إلا شرعياً، وإن كان لغوياً فكذلك. الفرع الثالث صيغ العقود كبعث وكذلك الفسوخ كفسخت، وأعتقت وطلقت اخبارات في أصل اللغة وقد تستعمل في الشرع أيضاً كذلك، فإن استعملت لإحداث حكم كانت منقولة إلى الإنشاء، وقالت الحنفية إنها اخبارات عن ثبوت الأحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ، وغايته أن تكون مجازاً وهو أولى من النقل كما سيأتي، والفرق بين

على أنه اما إنشاء أو خبر ماض يصلح جوابا عن النظر: قال المحقق اعلم أن الذي قال بأنه إخبار لم يقل أنه أخبار عن خارج بل إخبار عما في الذهن وهو الموجب، وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه المستدل بها هل تثبت المتنازع فيه أولا، فما ذكره تقرير لكلام المخالف على وجه يندفع به الوجوه المذكورة، أما الأول فلأنه ماض بمعنى أنه ثبت في الذهن تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما في الذهن، واللفظ اخبار عنه واعلام به، وأما الثاني فلأن صدق بمعنى أنى عقدت في ذهنى بيع هذا المتاع مثلا، وصدقه يتوقف على تحقيق العقد الذهنى وحدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الإيقاعي بعد التعبير عنه بهذا اللفظ يتوقف على صدقه فلا دور، وأما الثالث فلأنا لا نسلم عدم وقوع الطلاق في طلقتك لو كان اخباراً وإنما يلزم أن لو كان إخباراً عن خارج، وأما إذا كان اخباراً عما في الذهن فلا، والفرق بينه وبين الانشاء أن معناه كما ذكرنا حدوث البيع مثلا بما في الذهن بعد ابرازه بالتلفظ ومعنى الانشاء حدوث البيع بهذا اللفظ فالفرق اعتباري دقيق. المسئلة (الثانية المجاز إما) أن يقع (في المفرد) من الألفاظ (مثل الأسد للشجاع أو) يقع (في

الانشاء والخبر من وجود أحدها أن الإنشاء لا يتحمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر. الثاني أن الإنشاء لا يكون معناه إلا مقارناً للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر . الثالث الانشاء هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر، الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه، وأما الخبر فمظهر له، واستدل المصنف على كونه إنشاء بثلاثة أدلة: . **أحدها** أنه لو كانت اخباراً فإن كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضي والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك، وإن كان خبراً عن مستقبل يقع، لأن قوله طلقتك في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . . **والدليل** الثاني لو كانت اخبارات فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها، وإن كانت صادقة فصدقها إن حصل بهذه الصيغ نفسها، أي يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور، لأن كون الخبر صدقاً وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق، فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور، وإن حصل الصدق بغيرها فهو باطل إجماعاً للاتفاق منها ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة. ★ الدليل **الثالث** إذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقتك ونوى الإخبار فإنه لا يقع عليه شيء فإن لم ينو شيئاً أو نوى الانشاء فإنه يقع بالاتفاق، ولو كان اخباراً لم يقع كما لو نَوَى به الاخبار، وفيه نظر لجواز أن يكون خبراً عن الحال فلذلك يقع. قال (الثانية المجَازُ إمَّا في المُفْرِدِ مثْلُ الأسدِ الشُّجاع أَوْ في المركَّبِ مثلُ:

أَشَـــابَ الصَّغير وَأَفْنـــى الكَبيرَ كَـــرّ الغَـــدَاةِ وَمَـــرّ العشـــي

المركب) من حيث هو مركب، وإن كانت مفرداته حقائق بأن ينسب الفعل أو معناه الى غير ما هو له بتأول للملابسة: (مثل أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي) فكل من المفردات فمستعمل في موضوعه الأصلي لكن إسناد

أَوْ فيهما مِثْلُ «أَحيْانِي اكتحالِي بطلْعتك» ومَنعَهُ ابْنُ داودَ في القُرآن وَالحديثُ لنَا قولهُ تعالىٰ: ﴿جداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ [1] قال: فيه إلبْاسٌ قُلْنا لا إلباسَ معَ القرينةِ. قلَ لا يُقالُ لله تعالىٰ إنّه متجوِّزٌ. قُلنا: لعدمِ الإِذنِ أو لايهامِهِ الإِتّساع فيما لا ينْبغِي) أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون في مفردات الألفاظ

إليها لكونها مما له دخل في الفعل بالسببية والظرفية، وهذا إذا علم أو ظن أن فاعله لم يعتقد ظاهره، وإلا لجاز أن يكون يجريا له على الظاهر من غير تأول: كقول الجاهل أنبت الربيع البقل فيكون حقيقة على ما عرف في المعانى (أو) يقع المجاز (فيهما) أى في المفرد والمركب معاً (مثل): قولك لمن تداعبه (أحيانى اكتحالى بطلعتك) فإن الأحياء مجاز عن المسرة والاكتحال بالطلعة عن الرؤية مع أن الإسناد مجاز أيضاً أو فاعل المسرة المعبر عنها بالاحياء هو الله تعالى لا الرؤية المعبر عنها بالاكتحال (ومنعه) أى وقوع المجاز أبو بكر (ابن داود) الأصفهاني (في القرآن والحديث) أى كلام الله وكلام رسوله والمختار الوقوع (لنا قوله تعالى) فوجد فيها (جداراً يريد أن ينقض) أى دنا من أن ينقض من قضضنا عليهم الجبل فانقضض فالارادة من يريد غير مرادة لاختصاصها بالحي فيراد المجاز، وما قيل من أن الجدار خلقت فيه إرادة فبعيد لما سنذكر، (قال) ابن داود المجاز (فيه إلباس) يعنى أنه ملبس للمصود إذ هو لا ينبىء عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لأنه مبين الشرع (قلنا) المجاز لا يستعمل بدون القرينة و(لا إلباس مع القرينة) ثم (قال) مخصصاً الدليل بكلام الله تعالى. لو وقع المجاز في القرآن لكان تعالى متكلما بالمجاز، ولقيل أنه تعالى متجوز أى متكلم بالمجاز لأن وجود المعنى لشىء يستدعى الاشتقاق له وهو باطل، إذ (لا يقال لله تعالى إنه متجوز) اتفاقا (قلنا) لا يطلق (لعدم الإذن) الشرعى إذ أسماء الله توقيفية فلا يجوز لغة (أو لإيهامه) أى لا يطلق

---

(1) الكهف ٧٧

فقط كقولك رأيت أسداً تعني الرجل الشجاع ، الثاني أن يقع في التركيب فقط وذلك بأن يستعمل كل واحد من تلك الألفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدي : الله تعالى هو الفاعل لهما فإن قيل هذا البيت من القسم الثالث لأن المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركناً في الإسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادي ، الثالث أن يكون في الافراد والتركيب معاً ، كقولك أحياني اكتحالي بطلعتك: أي سرتني رؤيتك فاستعمل الاحياء في السرور والاكتحال في الرؤية وذلك مجاز ثم أسند الاحياء إلى الاكتحال مع أن المحي هو الله تعالى ، وههنا أمور أحدها أن هذا التقسيم نقله الإمام عن عبدالقاهر الجرجاني وارتضاه هو وأتباعه ، ومنهم المصنف وفي متابعته إياهم إشكال تقدم في حد المجاز ، ومستنده أن المركبات عنده غير موضوعة ، وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب ، وحصره في الافراء الثاني أن التعبير عن النسبة بالمركَب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب ، إذ لو قلت هلك الأسد وأوردت أن الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً فإنه مجاز واقع في المركب في النسبة ، وكذا ورد أمير المؤمنين ، أي كتابه أوامره ، فإنه مجاز واقع في مركب تركيب إضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب ، فان الأسد من قولنا جاء الأسد من

عليه لكونه موهما (الاتساع فيما) أي في إطلاق ما (لا ينبغي) أن يطلق عليه مما هو صادر عنه كالمكان والشرير كذا في شرح الفنري قال الخنجي التجوز من الجواز ، وهو التعدي فيوهم أنه تعالى مصدر للاتباع في الأمور التى تليق بالإلهية ، قال الفنري هو كلام لا مفهوم له ، أولا دلالة للمشروح عليه ، أقول له مفهوم وللمشروح عليه دلالة ، أي لم يطلق المتجوز لايهام هذا الاطلاق كونه متعديا ما يليق بالآلهة الى ما لا يليق ، وهو معنى الاتباع فيما لا يتبع والتعدى

أشـــاب الصغير وأفنـــى الكبير كـــر الغـــداة ومـــر العشى

فالاشابة والافناء والكر الغر حاصلة حقيقة لكن إسناد الأولين الى الآخرين

قولنا جاء الأسد مركب لإنضمام غيره إليه وإذا تقرر إيراد هذه الأشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على المفرد لخروجها منه. ★ الثالث التمثيل بالبيت وشبهه إنما يصح أن لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهرياً فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده. الرابع المجاز في التركيب عقلي لأن نقل الإسناد عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظة لغوية. هكذا قال في المحصول وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة، (قوله ومنعه ابن داود) يعني أن أبا بكر بن داود الأصفهاني الظاهري منع من دخول المجاز في القرآن والحديث دليلنا قوله تعالى: ﴿جداراً يُريدُ أنْ ينْقَضَّ﴾ وشبهه عبر عن الميل بإرادة السقوط المختصة بمن له شعور، وإذا جاز ذلك في القرآن جاز في الحديث لأنه أولى ولأنه لا قائل بالفرق، والخلاف في الحديث ليس بمشهور، ولهذا قال الأصفهاني في شرح المحصول أنه لا يعرف في غير المحصول على أن الإمام لم يصرح به بل كلامه محتمل، احتج ابن داود بوجهين. أحدهما أن وقوعه إن كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة، وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره، وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس، ولذلك فوائد ستأتي، وهذا الدليل يؤدي إلى منع المجاز مطلقاً، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحق الأسفرايني وجماعة. الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقيل به متجوز وهو لا يقال له اتفاقاً وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالإذن ولا إذن، سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضي أبي بكر لكن شرطه أن لا يوهم نقصاً وما نحن فيه ليس كذلك فإن المتجوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدي قال (الثالثة شرطُ المَجازِ العَلاقَة المُعْتَبرُ نوْعُها نحو السَّببيَّة

مجاز، وهذا الوجه مما أشار إليه الجاربردي مختار الفاضل حيث قال يطلق عليه لأن قولنا فلان متجوز يوهم أنه يتسمح ويتسع فيما لا ينبغي من الأقوال والأفعال، المسألة (الثالثة شرط المجاز العلاقة) المصححة للتجوز بين المدلولين وإلا لكان وضعاً جديداً أو غير مفيد والعلاقة اتصال ما للمعنى الثاني بالأصلي

القابليّة مثْلُ سَالَ الوادِي والصُّوريةِ كتَسميةِ اليدِ قُدرةَ، وَالفاعليّةِ مثْل نزلَ السَّحابُ وَالغائيّةِ كَتسميةِ العنَبِ خَمْراً وَالمسبِّبيّة كَتْسميةِ المَرض المُهْلك بالمْوتِ

أعم من أن تكون مشابهة أو غيرها، ولا يشترط أن ينقل عن أهل اللغة أصل المجازات بأعيانها بل ينفي العلاقة، (المعتبر نـوعهـا) عنـدهـم في الإطلاق المجازي وهى خمسة وعشرون نوعا، والإمام أورد في المحصول منها خمسة عشر وجهاً، والمصنف ترك واحداً منها وهو إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه لذكره إياه فيما قبل حيث شرط في كونه حقيقة دوام أصله، وأورد أربعة عشر قسما (نحو السببية) وهي باعتبار القابل والصورة والفاعل والغاية تنقسم الى أربعة. السببية (القابلية متل سال الوادي) أي الماء تسمية للشيء باسم قابله (والصورية كتسمية اليد قدرة) لأن القدرة صورة اليد لحلولها فيها حلول الصورة في المادة بخلاف العكس، فإنه من باب إطلاق إسم قابل الشيء عليه فيكون من القسم الأول .وبهذا اندفع ما قال الجاربردي لو عكس لكان أظهر، لأن اليد سبب صوري للقدرة وبها تظهر الأفعال المنبعثة عن وجود القدرة كالبطش والضرب وغيرهما، (والفاعلية مثل نزل السحاب) أي المطر باطلاق إسم فاعل الشيء عليه لصدور المطر عن السحاب (والغائية كتسمية العنب خمراً) لأن الخمر غاية العنب ولا يخفي ما في أكثر الأمثلة من التسامح لأن العبرة بالأصالة إنما تطلق على الجوهر الحال في المادة جسمية كانت أو نوعية، والفاعل على العلة المؤثرة في المعلول، والغاية على الغرض الباعث للفاعل على الفعل، ولاخفاء في فقدان هذه المعاني ههنا إلا أنه مناقشة في المثال خصوصاً في اعتبارات الفقهاء، (و) نحو (المسببية كتسمية المرض المهلك بالموت) إذ الثاني مسبب (والأولى) أي السببية يعنى إطلاق اسم السبب على المسبب (أولى) من العكس (لدلالتها على التعيين) فإن السبب المعين يستلزم المسبب المعين، والمسبب المعين لا يستلزم إلا سبباً ما، فإن البيع يقتضي الملك بدون العكس لجواز ثبوته بالهبة مثلا ففهم المسبب من السبب فوق العكس فيكون أبلغ إفادة، فلو تعارضا

وَالأولىٰ أولىٰ لدَلالتها علىَ التَّعْيين وَأَوْلاها الغائيَّةُ لأنها علّةٌ في الذهن وَمَعلولةٌ في الخارج وَالمشابهة كالأسد للشجاع وَالمنْقوش وَيسمّى الاسْتعارَةِ المُضادَةِ مثلُ ﴿وَجزاءُ سيِّئةٍ سيّئَةٌ مِثْلُها﴾(١) وَالكليَّة كالقُرآن لبَعْضهِ وَالجُزئيَّة كالأَسْودِ الزّنجيّ

كان الأول أولى كذا قالوا . أقول والظاهر أن المراد أن التعيين النوعي لا الشخصي، وإلا فالمسبب الشخصي كملك زيد هذا الفرس في زمان معين لا يكون إلا بسبب معين (وأولاها) أي والأولى من أقسام السببية (الغائية لأنها) أي الغائية (علة) لعلية الفاعلية (في الذهن) لأنها الحامل للفاعل، (ومعلولة في الخارج) إذ جلوس السلطان مثلا إنما يتحقق بعد صنع السرير فاجتمع فيها علاقتان، وكانت أولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل كذا في الشروح أقول ويحتمل أن يكون معناه، ومن المسببية أي أقسامها الغائية لأنها من كونها علة في الذهن حتى صلحت السببية معلولة في الخارج فتصلح للمسببية ولاخفاء في أن هذا أظهره (و) نحو (المشابهة) أي الاشتراك في صفة يجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن إليها فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له وهي أما معقولة (كالأسد الشجاع) أي كما في إطلاقه عليه باعتبار الشجاعة بخلاف إطلاقه على الأبخر، أو محسوسة (و) هي في إطلاقه على (المنقوش) على الجدار باعتبار الصورة والشكل، فالاشتراك في الشكل من قبيل اشتراك الصفة الظاهرة لا قسم على حدة كما ذهب إليه المحقق، (ويسمى) أي مثل لفظ الأسد المستعمل في الشجاع لعلاقة المشابهة (الاستعارة) وقد تقال لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه، وعند السكاكي لاستعمال لفظ كل منهما في الآخر، حيث قال في المفتاح، الاستعارة هى ان يذكر أحد طرفي التشبيه ويريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد به لشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود، وتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه، وفي كلام الفنري اشعار بأنه

---

(١) الشورى ٤٠

وَالأوَّل أقوىٰ للاستلزام وَالاستِعداد كالمسكِر علىٰ الخَمْر في الدَّنِّ وَتسمية الشيْء باعتبار ما كان عليْهِ كالبعد وَالمجَاورة كالرِّوَاية والزّيادةِ والنُّقصان مثلُ ليْسَ

اراد بأحد طرفي التشبيه المشبه به، وبالطرف الآخر المشبه وهو وهم، لأن الاستعارة بالكتابة عند السكاكي استعارة حقيقة مع أنها ذكر المشبه وإرادة المشبه به كما في قول الهذلي. وإذا المنية أنشبت أظفارها . فإنه أريد على مذهبه بالمنية ما شبهت به وهو السبع ادعاء (و) وكذا (المضادة مثل (وجزاء سيئة مثلها) فإنها من المتعدي سيئة، ومن المجازي حسنة اعلم أن إطلاق لفظ أحد الضدين على الآخر لعلاقة قد تكون العلاقة فيه مشابهة غير المضادة كما في استعارة عدم الشيء المنزلة لوجوه الجامع عدم النفع، أو المضادة المنزلة منزلة التناسب، والتشابه بواسطة تمليح أو تهكم، كما يقال للبخيل هو حاتم وللجبان هو أسد، أو نفس المضادة لكونها مجاورة بين الضدين في التصور أو التوهم، إذا تقرر هذا فأقول ما ذكره إن كان من أحد الأولين فليست العلاقة ثمة إلا المشابهة، وإن كان في الأخير فالعلاقة المجاورة فيكون مكرراً، والأظهر أنه من قبيل المشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا أي خيطوا حيث مر قبله ذكر الطبخ (و) نحو (الكلية) بأن يطلق على البعض (كالقرآن لبعضه)، وهذا إذا لم يكن المعنى مشتركا بين الكل والبعض كالسورة والآية وإلا فلا مجاز، (و) نحو (الجزئية) كاطلاق الجزء على الكل (كالأسود للزنجي) لكن الأسود اسم الجزء للزنجي لا لكله لأن بعضه ليس كأسود كأسنانه وباطنه فاطلاقه على كله تسمية الكل باسم الجزء، أقول هذا إنما يصح لو شرط في إطلاق المشتق حقيقة على الشيء قيام المأخذ بجميع أجزائه، والظاهر أنه لا يشترط كما في الكاتب والعالم والمتكلم، (والأول) أي إطلاق الكل على الجزء (أقوى) من العكس (للاستلزام) أي لاستلزام الكل الجزء من غير عكس (و) نحو (الاستعداد) المجوز لتجوز اسم ما بالفعل لما له قوة، واستعداد للخروج الى الفعل (كالمسكر) الموضوع لما هو مسكر بالفعل، (على الخمر في الدن) التي لها قوة الإسكار واستعداده (و) نحوه (المجاورة)

كمثْله شَيءٌ (وَاسْأَلِ القريَة والتَّعلُّق كالخلْق المخلوقِ) أقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وإلا لجاز إطلاق كل

المجوزة لاطلاق اسم أحد المتجاوزين على الآخر ، (كالرواية) التي هي إسم للبعير (للقربة) المحمولة عليه وهي ظرف الماء ، ولا خفاء في أن أكثر العلاقات مما سوى المشابهة يمكن جعلها أقسام المجاورة مع أنه جعلها قسيمات لها (و) نحو الزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شيء) فإنه يسمى مجازاً بالزيادة أي ليس مثله شيء فالكاف زائدة إذ المراد نفي المثل لا نفي مثل المثل للزوم التناقض لأنه مثل لمثله إذ التماثل من الجانبين فيكون الكلام صريحاً في نفي مثل المثل مستلزماً لإثبات مثل المثل مع إشعاره بإثبات المثل لله تعالى ظاهراً ، لأن المفهوم الظاهر من قولنا ليس مثل ابن زيد أحد أن لزيد إبناً وإن احتمل أن يكون نفي المثل له بناء على عدمه كذا قالوا ، وفيه بحث إذ التناقض إنما يلزم لو لم يكن نفي مثل المثل ينفي المثل وبهذا اندفع ما قيل إنه يلزم نفي ذاته لأنه مثل مثله ، لأن ذلك على تقدير وجود المثل والتحقيق إن نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل ضرورة أنه لو وجد له مثل كان هو مثلاً لمثله ،فلم يصح نفي مثل المثل ، فهذا الكلام صريح في نفى مثل المثل كناية عن نفى المثل ، ولا نسلم الأشعار بإثبات المثل كيف ونقيضه ، وهو نفى المثل قطعى لئلا يلزم التناقض ، وأيضاً يحتمل أن يكون لفظ مثل ها هنا مثله في قولهم مثلك لا يبخل يعني من كان شبه المثل ، وعلى صفته فهو منفي فضلا عن المثل حقيقة ، فالكلام لنفى الشبيه من غير تناقض كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق ، والظاهر أنه لا حاجة في إثبات الزيادة الى الاستدلال المذكور ، بل يكفي أن يقال أن بحذف الكاف لا يختل المعنى المقصود وهو دليل الزيادة ويمكن أن يدفع بانا لا نسلم عدم الإختلال إذ المقصود نفي المثل بطريق أبلغ وهو الكناية ، وهو لا يحصل بإسقاط الكاف ثم اعلم أنه وإن سلم الزيادة فلا يناسب جعله من قبيل المجاز الذى نحن بصدده إذ لا يصدق على الكاف أنه لفظ استعمل في معنى غير المعنى الذي وضع له ، لأنه على تقدير الزيادة غير مستعمل في معنى أصلا ، ولا يكفى في المجاز عدم استعماله فيما وضع له على ما لا يخفي ،

لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لها أي تستعملها. فيه مذهبان حكاهما الآمدي من غير ترجيح، ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط، لأن أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحها عند الامام وأتباعه أنه يشترط لأن الأسد له صفات وهي الشجاعة والحمى والبخر والجذام، ومع ذلك لا يجوز إطلاقه

وحينئذ لا معنى لجعل الزيادة علاقة أيضاً نعم أطلق أهل المعاني المجاز على الكلمة لنقلها عن غير إعرابها الأصلي الى غيره بسبب زيادة لفظ كما في المثال المذكور، أو حذف لفظ كما سيجيء بالإشتراك أو المجاز مع اتفاقهم على أنه ليس من المجاز الذى نحن بصدده، (وأسال القرية) مثال المجاز بالنقصان إذ التقدير أهل القرية ليصح، قال صاحب المنتهى رداً لكونه من مجاز النقصان أن القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة جمعت لبناً في ضرعها، قال المحقق هو غلط في المعنى والاشتقاق، يعنى إن أريد بمجتمع الناس محل اجتماعهم فليس بمفيد لأنه غير الناس والمسئول إنما هو الناس، وإن أريد به الناس المجتمعون فغلط في المعنى إذ القرية ليست إسماً لهم، ثم القرية من المنقوص، وقرأت من المهموز فجعلها معه غلط في الاشتقاق، وقيل المعنى أسال القرية بطريق الحقيقة فإنها تجيبك بخلق الله تعالى، الجواب فيها كما قيل في قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض بخلق الارادة الحقيقية في الجدار وهو ضعيف للقطع بأنه ليس بمراد، وأنه وإن كان ممكنا فإنما يقع عند التحدي وإظهار المعجزات كذا ذكر الفاضل ثم اعلم أنه إن أريد بكون نحو ما ذكر مجازاً أنه أطلق القرية على أهلها فهو من إطلاق القابل على المقبول كالدلو على الماء، وإن أريد تقدير الأهل مصافا لكونه من مجاز الحذف بالمعنى الذي بينا فلا يناسب إيراده في المجاز الذي نحن فيه، ولا يكون بجعل النقصان علاقة المجاز وهذا هو النحقيق، ولس في الشروح في هذا المقام ما يشفي غليل الصدور، (و) نحو (التعلق) المجوز لإطلاق إسم المتعلق على المتعلق (كالخلق) الذي هو التأثير

لغير الشجاع، ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع، وللخصم أن يقول المشابهة كافية في صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن إليها، قال القرافي. والخلاف إنما هو في الأنواع لا في الجزئيات، النوع الواحد كالقائل بالاشتراك يقول لا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل إلى الجزء مثلا، وبالسبب إلى المسبب، وإلى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها: قال في المحصول والذي يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسماً، وقد ذكر المصنف كما ذكرها إلا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث، وقال الشيخ صفي الدين الهندي الذي يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعاً وعددها، فلنقصر على ما ذكره المصنف، فإن الزائد عليه إما مداخل أو مذكور في غير هذا الموضوع. أحدها علاقة السببية وإطـلاق اسم السبب على المسبب أي العلة على المعلول، ثم إن السبب على أربعة أقسام قابلي ويعبر عنه بالمادي، وصوري، وفاعلي، وغائي، وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة، كالسرير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه، وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع وسمي الرابع وهو الغائي سبباً لأنه الباعث على ذلك، فإنه إذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل، ومعنى العلة الغائبة علة العلل الثلاث في الأذهان، ومعلولة العلل الثلاث في الأعيان، أي في الخارج مثال تسمية الشيء باسم سببه القابلي. قولهم سال الوادي أي الماء الذي في الوادي فعبر عن الماء السائل بالوادي لأن الوادي سبب قابل له، فأطلق السبب على المسبب وفيه نظر، فان المادي في اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كما تقدم في الخشب مع السرير، وههنا ليس كذلك، ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل، أو من مجاز النقصان الآتي وتقديره ماء الوادي، ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصوري إطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى: ﴿يدُ اللهِ فَوقَ أيْدِيهمْ﴾ [1] أي قدرة الله تعالى فوق قدرتهم، فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها

---

(١) الفتح ١٠

الاقتدار على الشيء وهو تجويف راحتها، وصغر عظمها، وانفصال بعضها عن بعض لتلتوي على الأشياء بقوة، فشكل اليد على الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صوري فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصوري على المسبب، وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه، ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتمده، واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على الصواب، ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب يعنون المطر، فإن السحاب سبب فاعلي في المطر عرفاً كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل، ومثل له الامام بقولهم نزل السماء، وأشار إلى قول الشاعر:

إذا نَـزلَ الغمام بـأرضِ قَـوْمٍ ... رَعَيْنَاه وإنْ كـانُـوا غِضَـابـاً

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سماء، والظاهر أنه مراد المصنف أيضاً، وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به، ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي قوله تعالى: ﴿إنّي أراني أعْصرُ خمراً﴾ (1) أي عنباً فاطلق الخمر على العنب لأنها العلة الغائبة عندهم، النوع الثاني علاقة المسببية وهو إطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت، وإذا تعارض الأمر بين العلاقة الأولى وهي اطلاق اسم السبب على المسبب، وبين الثانية وهي إطلاق اسم المسبب على السبب فالأول أولى، لأن السبب المعين يدل على السبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء، وانتقاض الوضوء لا يدل على البول، فقد يكون عن لمس أو غيره، فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى، وقد يقال العكس أولى لأن وجود المسبب بدون السبب محال، فالسبب لازم للمسبب، ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب، ثم ان العلة الأولى قد عرفت انقسامها إلى علل أربع، فإذا

(1) يوسف ٣٦

تعارضت فأولاها العلة الغائية لاجتماع علامتي السببية والمسببية فيها لأنها علة في الذهن من جهة أن الخمر مثلا هو الداعي إلى عصير العنب، ومعلولة في الخارج لأنها لا توجد إلى آخره كما قدمناه، والنوع الثالث المتشابهة، وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه، إما في الصفة وهو ما اقصر عليه الإمام وأتباعه كإطلاق الأسد على الشجاع، أو في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط، وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه إياه، ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي، الرابع المضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده، كقوله تعالى ﴿وَجَزَاء سيئةٍ سيئة مِثْلُها﴾ (١) فاطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لأن المماثلة شرط، ويمكن أن يكون أيضاً حقيقة لأنه يسوء الجاني فالأولى التمثيل بالمفازة للبريةّ المهلكة، الخامس الكلية وهو إطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه، ومثله الإمام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر، فإن العموم من باب الكلية لا من باب الكل، والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء كما تقدم إيضاحه في تقسيم الدلالة لا جرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضاً، فإن نزاعا تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالأولى التمثيل بقوله تعالى ﴿جعلوا أصَابعَهمْ في آذانِهِمْ﴾ (٢) أي أناملهم السادس الجزئية، وهو إطلاق اسم الجزء على الكل، كاطلاق الاسود على الزنجي، فإن بياض عينيه وأسنانه من كونه حقيقة، واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعي فإنه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذي قبله، وأيضاً فالمفهوم من الأسود قيام السواد بظاهر جلده فقط، وأيضاً فحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتاً لكله أو بعضه، بدليل الأعرج

---

(١) سورة الشورى ٤٠

(٢) نوح ٧

المكسور إحدى الرجلين، والصواب التمثيل بقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ والأول وهو إطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من إطلاق اسم الجزء على الكل، لأن الكل يستلزم الجزء من غير عكس، السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر، فان الخمرُ في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له، وعبر الإمام عن هذا بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده، وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، الثامن تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامداً كاطلاق العبد على العتيق، أو مشقاً كالضارب على من فرغ من الضرب، وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق، التاسع المجاورة وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره كاطلاق الرواية على ظرف الماء وهو القربة فإن الراوية لغة اسم للجمل أو البعل أو الحمار الذي يستقى عليه، كما قاله الجوهري، وأطلق على القربة لمجاورتها له، العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كمثله شَيء﴾ (١) قال الكاف زائدة تقديره ليس مثله شيء إذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مَثَلَه شيء لأن الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم إثبات مثل الله تعالى وهو محال، ولك أن تقول ليست الكاف زائدة وتجيب عما قالوه بوجهين، أحدهما أن هذه قضية سالية والسالية تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة، فإذا قلنا ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها، فكذلك في الآية. الثاني أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فإن زيدا إذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضاً وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لأنه يلزم من نفي اللازم نفي اللزوم فإن قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لأنه من جملة الأمثال قلنا لا يلزم فإن المراد نفي المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى،

(١) الشورى ١١

أو نقول خص بالعقل، الحادي عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى ﴿واسأل القَرْيَةِ﴾ [1] أي أهل القرية، فان القرية هي الأبنية المجتمعة وهي لا تسأل وهذا المجاز، إنما هو من مجاز التركيب، لأن المجاز في الأفراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، والمحذوف لم يستعمل ألبتة، بل الحاصل هو إسناد السؤال إلى القرية، وهو شان المجاز الاسنادي، ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضاً، لأن الزائدة لم يستعمل في شيء ألبتة، ويقتضي كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الأفراد، الثاني عشر لتعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فإن كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً، فيدخل فيه ستة أقسام أحدها إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول، كقوله تعالى: ﴿من ماءٍ دَافِقٍ﴾ [2] أي مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أو مكتوم، الثاني عكسه كقوله تعالى ﴿حِجَاباً مَسْتُوراً﴾ [3] أي ساتراً وقوله تعالى: ﴿إنه كانَ وَعْدُهُ مأتياً﴾ [4] أي آتيا على بعض الأقوال الثالث إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل أي صائم وعادل، الرابع عكسه كقولهم قم قائماً، واسكت ساكتاً أي قياما وسكوتاً، الخامس إطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى: ﴿بأيكُمْ المفتون﴾ [5] أي الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى: ﴿هذا خلق آلله﴾ [6] أي مخلوق الله وقوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [7] أي من معلوماته ولك أن تقول هذا من باب اطلاق إسم الجزء وإرادة الكل لأن المشتق منه جزء

(١) يوسف ٨٢
(٢) الطارق ٦
(٣) الاسراء ٤٥
(٤) مريم ٦١
(٥) القلم ٦
(٦) لقمان ١١
(٧) البقرة ٢٥٥ الكرسي

من المشتق، وأعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط، وهي في الحقيقة أربعة وحذف ما عداها مما ذكر في هذا الفصل من الأقسام والتقارير قال (الرابعة المجازُ بالذّاتِ لا يكونُ في الحرف لعدمِ الإعادةِ والفعلِ والمُشْتق لأنها يتبعان الأصولَ والعلم لأنّه لم يُنْقلْ لعَلاقة) أقول دخول المجاز في

(للمخلوق) الذي هو الأثر لتعلق الأول بالثاني المسألة (الرابعة المجاز بالذات) أي الاصالة إنما يكون في اسم الجنس - وهو ما دل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف كالأسد للشجاع . والقتل للضرب الشديد . و(لا يكون في الحرف لعدم الإفادة) أي لعدم كون الحرف بنفسه مقيداً للمعنى من غير انضمام شيء إليه . فإذا انضم إليه ما من شأنه الانضمام إليه كان حقيقة . كقولك زيد في الدار . وإلا كان مجازاً بحسب انضمام ما ليس من شأنه . ذلك كقولك زيد في نعمة إذ حرف الظرف وارد على طريق المجاز حيث استعمل في غير الظرف بتبعية الاستعارة بالكناية في نفس المجرور بأن أضمر في النفس تشبيه النعمة، بالظرف كالدار مثلا لو لم يصرح بغير المشبه، وذكر ما يخص المشبه به وهو في الظرفية أو بأن ذكر المشبه وأريد المشبه به ادعاء بقرينة في علة اختلاف المذهبين فشبه أولا النعمة بالظرف ثم استعمل فيها ما حقه أن يستعمل فيه فيكون المجاز في الحرف تبعاً للاستعارة في المجرور . وهذا إنما هو رأي الزمخشري . وأما عند السكاكي فهو تبع للتجوز في متعلق معناه كالظرفية مثلا إذ هي وأمثالها كابتداء الغاية وانتهائها ليست معاني الحروف عنده . بل متعلقات لمعانيها أي إذا أفادت هذه الحروف معاني رجعت تلك المعاني الى هذه بنوع استلزام . وتحقيق التبعية في ذلك أنه شبه أولا ملابسة النعمة بالظرفية مثلا - ثم استعمل في المشبه حرف في الموضوعة للاستعمال في الظرفية التي هي المشبه بها فجرت الاستعارة أولا في الظرفية وتبعتها في الحروف . وصار الحكم في حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه الظرفية هكذا حقق الفاضل (و) لا يكون المجاز بالأصالة في (الفعل والمشتق) منه كاسم

الكلام قد يكون بالذات أي بالأصالة وقد يكون بالتبعية فالذي لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور أحدها الحرف لأنه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيده إلا بذكر متعلق فإذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لأن دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها استعمالا مجازيا فيسري التجوز من المتعلقات إليها كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عَدُواً وحَزَنَاً﴾[1] فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لما كان مجازاً كان أدخال لام العلة أيضاً مجازاً، وهذا في الحقيقة يرجع إلى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه هكذا قاله في المحصول وفيه نظر، فإن هذا الضم قد يوجد في المجاز الافرادي كقولنا رأيت أسداً يرمي بالنشاب، وأيضاً فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضاً، لكنه سيأتي في الفصل الثامن في تفسير الحروف أنها وضعت لمعاني واستعملت فيها، الثاني الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق

الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة - (لأنها يتبعان الأصول) أي الفعل وما يشتق منه في التجوز والأولى يتبعان الأصل بالأفراد - إذ التجوز في الجميع فرع التجوز في المصدر - وهو أمر واحد ولعله إنما ذكر صيغة الجمع بناء على شمول الفعل، وما يشتق منه مثل ضرب وقتل ونطق وغيرها ومشتقات كل منها - ولها أصول هي مصادرها، وإنما صار التجوز فيها بالتبع للتجوز في المصدر - أما في الفعل فلأن التجوز يقتضي العلاقة المقتضية لموصوفية الطرفين - وإنما تصلح للموصوفية الحقائق أي الأمور المتقررة الثابتة كقولك كل جسم أبيض وبياض صاف دون معنى الفعل المتجدد الغير المتقرر بدخول الزمان في مفهومه - وهذا يصح دليلا على لزوم كون التجوز في الحرف بالتبع أيضاً - وأما في المشتقات منه فلأن المقصود الأهم

---

(١) القصص ٨

تابع لأصله وهو المصدر في كونه حقيقة أو مجازاً، فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازاً، لأن إطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة، الثالث العلم لأنه إن كان مرتجلا أو منقولا لغير علاقة فلا إشكال في كونه ليس بمجاز، وإن نقل لعلاقة كمن سمي ولده مباركا، لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة، وليس كذلك، وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه، نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فإن إلتزام كونه مجازاً فيرد عليه هنا وإلا ورد عليه في حد المجاز، وأيضاً يرد عليه قولهم هذا حاتم جود أو زهير شعراً وقرأت سيبويه فإنها اعلام دخلها التجوز، إلا أن يقال الكلام إنما هو في استعمال العلم فيما جعل علماً عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضاً فكلامه يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع، وليس كذلك، وإذا علمت ما ذكرناه علمت أن ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات، قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفي المستصفى للغزالي أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضاً قال (الخامسة المجازُ خِلافُ الأصل لاحتياجِهِ إلى الوضْعِ الأول والمناسبة والنقل ولإخلالِهِ بالفَهم فإن غَلّب كالطلاق تساوياً والأولىٰ الحَقيقةُ

فيها المعنى القائم بالذات لا نفس الذات . وإلا لذكر اللفظ الدال على نفس الذات فيقدر التجوز في نطقت الحال بكذا أو الحال ناطقة أولا في النطق للدلالة لاشتراكهما في إيضاح المعنى . ثم يشتق منه الفعل والصفة، وكذا في قولك هذا مقتل فلان أى مضر به أو أضرب فيه ضرباً شديداً يقدر في القتل أولا (و) لا يكون المجاز بالأصالة في (العلم) أيضاً (لأنه لم ينقل لعلاقة) في هذا الكلام نوع خفاء. لأنه ان فسر بما يتوهم من أن معناه أنه لو نقل من المعنى الأصلي الى المعنى العلمي لعلاقة، ثم صار حقيقة فيه كان عند استعماله في المعنى الأصلي أو نحوه ما يوجد بينه وبين معناه العلمي هذه العلاقة مجازاً، بخلاف ما إذا لم يكن

عند أبي حَنفيّة والمجاز عند أبي يوسف رضي الله عنهما) أقول الأصل في

النقل لعلاقة، وليس معناه أنه لم ينقل من معناه الأول الى المعنى العَلمي لعلاقة حتى يكون مجازاً فيه. إذ الكلام في كون العلم مجازاً في معنى آخر. لا كون اللفظ مجازاً في معناه العلمي ففيه بحث. لأن عدم النقل لعلاقة لا يقتضي أن لا يوجد ثمة علاقة اما بين معناه ومعنى من المعاني حتى يمتنع التجوز بالأصالة فيه. كيف ويقال زيد ويراد كتابته أو رسوله. ونحو ذلك اطلاقا لاسم المتعلق على المتعلق وقد اطلق اسم الفسيقة على الفاسق لذلك قال:

أدعى باسماء نبزا في قبائلها كأن أسماء صارت بعض أسمائي

وإن أريد به أن العلم لا ينقل أي لا يستعمل في آخر لعلاقة فهو ممنوع وسنده ما ذكرنا نعم لا يتجوز في العلم لعلاقة المشابهة حتى يكون استعارة لاقتضائها إدخال المشبه في جنس المشبه به، والعلم مناف للجنسية للتنافى بين لازمها أعني امتناع الاشتراك وثبوت الاشتراك إلا عند تضمنه نوعا من الوصفية بسبب اشتهاره بوصف. اما كحاتم المتضمن لوصف الجود للشخص الجواد كأنه موضوع لما يصدق على أفراد الجواد. والفرد المتعارف هو ذات الحاتم. والغير المتعارف سائر الأفراد صرح بذلك أهل المعاني. إلا أن ذلك غير ذلك. وما ذكره غير، وغاية ما يحتمل هنا أن يقال المراد أن العلم لا يكون مجازاً في معناه العلمي. لأنه إن كان مرتجلا فظاهر كغطفان. وإن كان منقولا كزيد مثلا فهو لم ينقل عن معناه الأصلي الى العلمي مع اعتبار أن بينهما علاقة حتى يكون مجازاً المسألة (الخامسة ـ المجاز خلاف الأصل) بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فحمله على المجاز مرجوح (لاحتياجه) أي المجاز (الى) أشياء (الوضع الأول) للمعنى الحقيقي (والمناسبة) بينه وبين المعنى المجازي (والنقل) منه إليه. والحقيقة تحتاج الى أمر وهو الوضع الأول. واشتراط الاستعمال مشترك بينهما. فلذا لم يذكره. كذا قال المراغى. قال الفنرى وفيه نظر. لأنه حينئذ ينبغي أن لا يذكر الوضع الأولى أيضاً. ثم قال بل ذلك لأن ذكر الحقيقة والمجاز

الكلام هو الحقيقة حتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى

يغنـي عـن ذكـر الاستعمال لكـونـه مـأخـوذاً في تعـريفهما . أقـول الوضع الأول أيضاً مأخوذ في التعريفين حيث قيل فيما وضع له، وفي غير ما وضع له فذكرهما يغني عن ذكره أيضاً قوله (ولإخلاله) دليل آخر أي هو خلاف الأصل لأنه مخل (بالفهم) قال الفنري . وذلك عند استعمال اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة واردة المعنى المجازي لتبادر الذهن إلى ما وضع له الغير المراد . أقول فيه نظر . لأن القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له من شرائط المجاز . حتى أخذه البعض في تعريفه فيوجودها كيف يتبادر الذهن إلى ما وضع له. قال الختجي . هو مخل حيث لم يتنبه المخاطب للقرينة أو تعدد مجازاته أي معانيها المجازية . قال الفنري فيه نظر لأن الحقيقة كذلك حي تعددت الحقائق ولم يتنبه للقرينة أقول حينئذ يكون اللفظ مشتركاً . ولا نزاع في كونه مخلا خلاف الأصل بل أولى . ثم ما مر فيما لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفاً (فإن غالب كالطلاق) الموضوع لغة للإرسال الغالب في رفع قيد النكاح (تساوياً) ولم يتعين أحدهما إلا بقرينة عند الشافعية لكون كل منهما راجعاً على الآخر من وجه قيل عليه إذا قال لمنكوحته . زينب طالق أفاد رفع قيد النكاح وفاقاً وإن لم توجد نية فأين التساوي أجاب الفنري بأن ذلك لوجود الموجب على التقديرين لأن المراد إن كان رفع قيد النكاح فلذلك . وإن كان رفع القيد المطلق فهو يستلزم رفع قيد النكاح . أقول إن أريد برفع القيد المطلق رفع كل قيد ليس ما وضع له اللفظ . وإن أريد رفع قيد ما فلا نسلم أنه مستلزم لما ذكره. فإن قلت يراد رفع قيد ما وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء جميع المقيدات إليه أشار الجاربردي . قلنا إن أريد رفع قيد ما رفع مفهوم القيد وحقيقته من حيث هي بالكلية مع قطع النظر عن الفرد . ولا نسلم أن الطلاق يدل عليه، وإن أريد رفع فرد من أفراد مفهوم القيد فلا نسلم الاستلزام . فإن قلت إذا ارتفع الفرد ارتفعت الحقيقة لاشتماله عليها قلنا ارتفاع الكل لا يوجب

لأن المجاز خلاف الأصل، والمراد بالأصل هنا إما الدليل، أو الغالب، والدليل عليه أمران أحدهما أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما، وذلك يستدعي أموراً ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل، وأما الحقيقة فإنه يكفي فيها أمر واحد وهو الوضع الأول، وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين، وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما. الثاني أن المجاز يخل بالفهم، وتقريره من وجهين أحدهما أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، مع أن المراد هو المجازي معاني أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح، لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير، وقد نص عليه في المحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسألة، ولا عليهما معاً للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم، (قوله فإن غلب) أي هذا فيما إذا

ارتفاع جزء معين. ولو سلم فمعنى ارتفاع الحقيقة أنها لم تبق في ضمن ذلك الفرد لا أنها لم تبق في شيء من الأفراد. فإن قلت إذا دل على انتفاء فرد من أفراد القيد دل على ارتفاع كل من الأفراد لأن انتفاء فرد ما يكون إلا بانتفاء كل منها، كما في أحد خير منك. قلنا لا نسلم ذلك في غير النفي الصريح ألا ترى أن قولنا امتنع رجل عن المجيء لا يدل على انتفاء المجيء عن كل من الرجال. والتحقيق أن النزاع فيما تكون الحقيقة مستعملة لا مهجورة. ويكون المجاز أغلب استعمالا ومتعارفاً. والطلاق في الإرسال حقيقة مهجورة بالنظر إلى عرف الشرع. فلا يعارض المجاز الذي صار حقيقة شرعية وعرفية (والأولى الحقيقية) المستعملة (عند أبي حنيفة والمجاز) المعارف (عند أبي يوسف رضي الله عنهما) وعمد محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لأن

لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة فإن غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة، وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً، قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق، لأن الظهور هو المكلف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية لأن كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه، وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم، ومثل له بالطلاق فقال إنه حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما، ثم اختص في العرف بازالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته أنت طالق لا تعتق إلا بالنية، ثم قال فإن قيل فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال فالجواب أنه إنما لم يحتج إلى النية لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام، وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضاً لحصول مسمى القيد فيه، فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق، ولم يذكرهما في المحصول، ولا المنتخب، وههنا أمور مهمة أحدها أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم، فإن مرجع هذه المسألة إليهم ونقله عنهم القرافي أيضاً، فقالوا المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحاً لا يفهم إلاّ بقرينة كالأسد الشجاع فلا إشكال في تقديم الحقيقة، وهذا واضح الثاني أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة، ولا خلاف أيضاً نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه

الحقيقة مستعملة إذا لحنطة تغلى وتقلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما يحنث بأكلها وأكل ما يتخذ منها عملا بعموم المجاز المتعارف إذا المتعارف المفهوم من قولنا

إجمالي عارض فلا يتعين إلا بقرينة، وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوي. الثالث أن يكون راجحاً والحقيقة مماتة لا تراد في العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت، الرابع أن يكون راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف، كما قال والله لاشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه، وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر، والحقيقة قد تراد لأن كثير من الرعاة وغيرهم يكرع بفيه وقال الأصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحاً على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق كالمنقول الشرعي والعرفي وورود اللفظ على غير الشرع وغير العرف فاما إذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ما وضعه له، الأمر الثاني أن الحكم بالتساوي الموجب للتوقف على القرينة مطلقاً يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالرواية فان كان فرداً فلا فإنه إذا قال القائل مثلا ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعاً لأنا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفي الحقيقة وهو مطلق ما دب فينتفي الحمار، أيضاً لأنه يلزم من نفي الأعم نفي الأخص فصار الكلام دالا على نفي المجاز على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وإن كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في

بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا أكل ما في باطنها سواء كان في ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها. وقيل هذا الخلاف مبني على أن المجاز عنده. خلف عن الحقيقة في التكلم. وعندهما في الحكم فرجح هو المستعملة لأن لها رجحاناً في

الدار دابة فإن حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضاً لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم وأما المجاز فثابت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة تتوقف على القرينة، واثنان لا يتوقفان، الأمر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لأنه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي ولا ذكر للمسألة في كتب الآمدي، ولا في كلام ابن الحاجب قال (السادسة - يُعدل إلى المَجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيقِ أوْ لحقارةِ مَعناه، كقضاءِ الحاجةِ أوْ لبلاغةِ لفْظِ المجاز أوْ لعَظمةِ في معناهُ كالمجْلس أو زيادة بيان كالأسَد، السابعة اللفظُ قدْ لا يكون حقيقةً وَلا مجازاً كما في الوضع الأول

التكلم إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة. ورجحان المتعارف لأن له رجحاناً في الحكمَ لشموله حكم الحقيقة. المسألة (السادسة) في أسباب العدول عن الحقيقة (يعدل إلى المجاز) عن الحقيقة (لثقل لفظ الحقيقة) على اللسان (كالخنفقيق) هو اسم الداهية فيعدل إلى لفظ يكون سهلا على اللسان وإن دل عليها مجازاً (أو لحقارة معناه) أي معنى لفظ الحقيقة فيعدل إلى لفظ المجاز تنزهاً منه. (كقضاءِ الحاجة) والمفهوم من شرح الجاربردي أن هذا لفظ المجاز والحقيقة التغوط وفي شرح الفنري العكس، حيث جعل الغائط مجازاً عن قضاء الحاجة الذي هو عبارة عن المعنى الحقير. أقول لكل منهما وجه إذ لفظ العام المستعمل في الخاص كالحيوان في الإنسان لا يتعين لكونه مجازاً فكذا للفظ قضاء الحاجة في المعنى الحقير. إلا إذا اعتبر الخصوصية في الإطلاق فحينئذ يكون مثالا للفظ المجاز المعدول إليه عن اللفظ الموضوع كالسول مثلا لحقارة معناه. ويجوز أن يكون مثالا للمعنى الحقير. إلا أنه عبر عنه بما لا يشعر بخصوص المعنى الحقير بل بما هو أعم منه ويكون لفظ المجاز الغائط الموضوع للمكان المطمئن. (أو لبلاغة لفظ المجاز) فإن قوله تعالى: ﴿اشْتَعَلَ الرأْسُ شَيْباً﴾ [1] أبلغ من شيب الرأس

---

(١) مريم ٤

والأعلام وقد يكون حقيقةَ ومَجازاً باصطلاحين كالدابـة، الثـامنـة عَلامـة الحقيقةِ سبَاق الفهمِ والعراء عن القرينةِ وَعَلامةُ المجاز الإطلاقُ علىٰ المُستحيل مثل (واسْأَلِ القَرْيةَ) والإعمال في المَنسى كالدابـة للحمار) أقـول المسـألـة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه (فالأول) أن يكون لفظ

(أو لعظمة في معناه) أي المجاز (كالمجلس) في قولك السلام على المجلس العالي مكان السلام عليك (أو زيادة بيان) لتقوية حال المذكور (كالأسد) في قولك رأيت أسداً في الحمام مكان رأيت رجلا شجاعاً. إذ في الأول من المبالغة ما ليس في الثاني. فالحاصل أن العدول إلى المجاز بالأمر يرجع إلى اللفظ المجازي أو معناه. والأول إما لأن لفظه أسهل من لفظ الحقيقة وهو القسم الأول. أو أبلغ .هو القسم الثالث. أو أعزب كالروضة للمقبرة أو صالح لما يصلح له لفظ الحقيقة كالقافية والسجع وغيرهما من أصناف البديع ولم يذكره اللهم إلا إذا جعل الصناعة البديعية من البلاغة. والثاني إما لعظمة في معناه وهو القسم الرابع أو لكونه غير حقير كما أنه لا عظمة فيه مع حقارة معنى الحقيقة. وهو القسم الثاني. أو لزيادة تقوية للمعنى المسوق وهو القسم الخامس وإنما كان هذا راجعاً إلى معنى المجاز لأن إفادة الأسد المستعارة زيادة المبالغة لكون معناه وهي الجثة المخصوصة في غاية الجراءة المسألة (السابعة) في أن لا معاندة بين الحقيقة والمجاز عدما إلا بعد الإستعمال. ولا وجوداً إلا باصطلاح واحد فـ (اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول) قبل استعماله فيما وضع له. أو غيره لعدم تناول جنسهما. وهو المستعمل إياه (و) كما في الاعلام فإنها ليست بحقيقة ولا مجاز. قال الجاربردي وفيه نظر لأن (الأعلام) المرتجلة كغطفان مثلا حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له وعندي أن المراد الاعلام المنقولة فإنها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيما وضعت له أولا ولا مجازاً لاشتراط العلاقة في المجاز. ولا علاقة في الاعلام المنقولة أقول فحينئذ

الحقيقة ثقيلا على اللسان كالحنفقيق قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر أعني الجوهري في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة، قال، وهو أيضاً الجيد الرأي إذا تقرر هذا فلك ان تعدل عن هذا اللفظ لثقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلا فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا في الانتقال من الحنفقيق إلى الداعية وهو غلط فان موضوع الخفيقيق لغة هو الداهية كما

يكون النقل وضعاً جديداً فتكون حقائق عند استعمالها في المعاني العلمية. (وقد يكون) اللفظ الواحد (حقيقة ومجازاً) في معنى واحد لكن لا باصطلاح واحد لاستلزامه كون هذا اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وغيره موضوع له في هذا الاصطلاح. بل (باصطلاحين كالدابة) قال الفنري فإنه حقيقة لغوية مجاز عرفي لاختصاصها في العرف بالفرس والبغل وفي كلام المصنف إشعار بذلك كما سيجيء لكن فيه نظر لأنها حقيقة فيما يدب على الأرض لغة لا في الحمار من حيث هو. اللهم إلى أن يقال ذلك باعتبار أنه ما يدب عليها والأقرب ما قال الجاربردي أنها في الحمار حقيقة عرفية مجاز لغوي. المسألة (الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم) أي بتبادر الذهن إلى فهم المعنى المستعمل فيه عند سماع اللفظ من غير قرينة (والعراء) أي عراء اللفظ (عن القرينة) عند استعماله مثلا إذ استعمل في أحد المعنيين بلا قرينة وفي الآخر بقرينة على كونه حقيقة في الأول (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل) أي تعليق اللفظ بما لا يجوز تعليقه به لاستحالة المعنى المستفاد من ظاهر التعليق فإنه يدل على أنه غير موضوع له إنما هو مجاز (مثل واسأل القرية) فإن السؤال عن القرية مستحيل (و) أيضاً علامته (الإعمال) أي إعمال اللفظ (في) المعنى (المنسي كالدابة للحمار) هذا يوهم أن اللفظ كان موضوعاً للحمار ثم نقل في العرف إلى غيره، كالفرس مثلا فصار المعنى الأول منسياً فعند إعمال اللفظ فيه تعلم أنه فيه مجاز، وهو خلاف ما نص عليه الشافعي وافتى به الفقهاء كما سبق لكنه مختار الفنري،

نقلناه عن الجوهري (وأما الثاني) فهو أن يكون معناها حقيراً كقول السائل لسلمان الفارسي علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة، فقال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناه حقيراً عدل عنها إلى التعبير بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن أي المنخفض، وبقضاء الحاجة أيضاً الذي هو عام في كل شيء، وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه إلى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيه صاحب الحاصل، فانه قد غلط في اختصاره لكلام المحصول، (وأما الثالث) فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله إلى كونه أقوى وأبلغ في المعنى من الحقيقة، وليس كذلك « ان القوة قسم آخر سيأتي، (وأما الرابع) فهو أن يكون في المجاز عظمة أي تعظيم كقولك سلام على المجلس العالي، فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبة، كقولك سلام عليك أو يكون فيه زيادة بيان أي يكون فيه تقوية

أقول ويمكن أن يؤول المنسي بالمغلوب بالنسبة إلى أي اصطلاح كان فيستقيم إذ الغالب في اللغة إعمال الدابة فيما يدب وأعماله في الحمار من حيث أنه حمار لغة بلا قرينة مغلوب بل مهجور. وإن كان الاعمال من حيث أنه ما يدب كثيراً، ويحتمل أن العرف نقلها إلى الأنواع الثلاثة. ثم غلب في النوعين بحيث صار الأعمال في الحمار متروكاً فكأنه وجد هنا عرفان أحدهما صار رافع للأول، وذلك كالحلف على أن لا يأكل رأساً فانه كان في أكل رأس البعير والبقر والغنم ثم خص بالأخيرين. ثم بالأخير منها ومن علاماته أن يتبادر غيره لولا القرينة على عكس الحقيقة. ونوقض بالمشترك المستعمل مجازاً إذ لا يتبادر غير معناه المجازي للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها أجيب بالمنع بل يتبادر أحد معانيه لا على التعيين وهو غيره. فإن قلت لو صح ذلك لصدق على المعين أن يتبادر غيره لأن أحد المعاني غير (غير المعين) فيكون المشترك مجازاً في المعين

لما يريده المتكلم كما قاله في المحصول كقولك رأيت أسداً يرمي فإن فيه من المبالغة ما ليس في قولك رأيت إنساناً يشبه الأسد في الشجاعة، ولا ذكر لهذه المسألة في المنتخب ولا في كتب الآمدي وابن الحاجب. المسألة السابعة، اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً وذلك في شيئين ذكرهما الإمام والآمدي أحدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب، إذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمل فيه لما تقدم، لك في حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما هو اللفظ المستعمل، فإذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازاً، وأهمل المصنف هذا القيد، ولا بد منه، وقيده تبعاً للإمام بالوضع الأول ليحترز عن المجاز، فإنه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة، لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي، ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز، إما باستعمالهم له، أو لمثله وإما بتنصيصهم عليه، فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن إطلاق القول بأن الموضوع ليس بحقيقة ولا مجاز، فإن هدا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه، الثاني الأعلام كثور وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضع اللغة ولأنها مستعملة في غير موضوعها الأصلي ولا مجازاً لأنها مستعملة لغير علاقة، وهذا الكلام ضعيف، أما الأول فلان العرب قد وضعت أعلاماً كثيرة وأما الثاني فلأنه إنما يأتي إذا فرعنا على مذهب سيبويه، وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور، وقالوا إنها تنقسم إلى منقولة ومرتجلة، سلمنا لكن ينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة، وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسألة الرابعة

ويلزم كونه متواطئاً قلنا إنما يصح ذلك لو تبادر أحدها لا بعينه على أن المراد، واللفظ يصلح لكل منها وهو مستعمل في أحدها لا بعينه. وذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازاً كذا ذكر المحقق. قال الفاضل المتبادر على لفظ إسم المفعول أي العلم بأن المراد باشتراك أحد المعنيين بعينه

(قوله وقد يكون) أي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً لكن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الإنسان مثلا فإنه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا ومما قبله أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط، أو مجازاً فقط، أو حقيقة ومجازاً، أو لا حقيقة ولا مجازاً، المسألة الثامنة في علاقة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران أحدهما سبقه إلى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه له لم يسبق فهمه إليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع أن الإمام وأتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسداً يرمى بالنشاب، ونحوه، فإن قيل المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق إلى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفراده، قلنا العلامة تستلزم الأطراد لا الانعكاس، الثاني تعرية اللفظ عن القرينة، فإذا سمعنا أهل اللغة يعبرون على المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة فيكون الآخر حقيقة، لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم، وأما المجازفة فله أيضاً علامتان إحداهما إطلاق الشيء على ما يستحيل منه لأن الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له فيكون مجازاً كقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[1] الثانية إعمال اللفظ المنسي بأن يكون اللفظ

كاف في كون المعين الذي بادره غيره وهو أحد المعنيين. لا على التعيين عند الاطلاق غير المجاز لأن الغير لم يبادره على وجه كونه المراد بل على وجه الخطور. فقط. فإن قلت فعلى هذا لا يكون تبادر أحد المعنيين بعينه على التعيين علامة أن المشترك مجاز في غيرهما كلازم أحدهما مثلا. فيبقى نفس جواب النقض قلنا لولا القرينة لتبادر غيره الذي هو أحد المعنيين بعينه على أنه مراد. وإن لم يعلم بالتعيين ففي هذا التحقيق إرشاد إلى إصلاح الجواب. أقول ومن هذا جاز أن يكون اسم فاعل أيضاً بأن يكون المعنى إذا علم أن المراد

---

(١) يوسف ٨٢

موضوعاً لمعنى له أفراد فتترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسياً، ثم تستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسي فيكون مجازاً أي عرفياً، كما قاله الإمام مثاله الدابة فإنها موضوعة في اللغة لكل مادب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحمار بحيث صار منسياً فاطلاقها عليه مجاز عندهم، وأما إطلاقها على غير المنسي فقد أطلقوا بأنّه مجاز لغوي لأن قصرها على الحمار بأرض مصر وللفرس بارض العراق وضع آخر، ولقائل أن يقول أن استعمالها المتكلم ملاحظة للوضع الأول كان حقيقة، وإلا كان مجاز، فإن الوضع الثاني لا يخرج الاول هما وضع له، وقد نقل الإمام علامات أخرى للحقيقة والمجاز ووضعفها فلذلك تركها المصنف قال (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقلُ والمجازُ والإضمارُ والتخصيصُ) وذلك على عشرة أوجه

الواحد المعين الموضوع له اللفظ المستعمل فيه لا يلزم كونه لمعين مجازاً. إنما يلزم لو تبادر القدر المشترك على أنه مراد. وموضوع له وهذا معنى قوله إنما يصح لو كان كذا، ويكون قوله وذلك كاف معترضاً بين شطري الشرطية لإصلاح الجواب السابق دفعاً لما ذكره الفاضل من السؤال يعني العلم بأن المراد الواحد المعين الموضوع له وإن لم يعلم بالتعيين كاف في كون المبادر أي السابق إلى الفهم غير المجاز كلازم أحد المعنيين مثلا فتتحقق علامة المجاز ويؤيد ذلك أنه وقع في بعض النسخ المتبادر من التبادر وبقي شيء وهو أن حدهما بعينه من غير علم بالتعيين أيضاً مفهوم مشترك فكيف يكون مراداً وما وضع له اللفظ قلنا المراد ما يصدق هو عليه لا مفهومه (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص) وهو خمسة أقسام لأن عدم تعيين المعنى من اللفظ إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل في مفهوم اللفظ أو لاحتمال ما هو خارج عنه فإن كان الأول فهو احتمال التخصيص، وإن كان الثاني، فإما أن يكون لاحمال حقيقة أخرى أولا والأول إن كان مسبوقاً

بوضع أولي فهو احتمال النقل، وإلا فاحتمال الاشتراك. والثاني إن كان المصير إليه لأمر لفظي فهو احتمال الإضمار، وإلا فاحتمال المجاز كذا ذكر الجاربردي ولا خفاء في أنه وجه ضبط لا حصر عقلي لورود المنع على الأخير والأولى الاحالة على الاستقراء. ويقرب منه التمسك حيث قالوا كلما حصل أحد الخمسة حصل الاخلال وكلما انتفى كل منها انتفى. لأن عند انتفاء الاشتراك ينبغي احتمال اللفظ معنى آخر بالوضع الأول. لكنه يحتمل بالنقل. فإذا انتفى احتمال النقل انتفى لكن بقى احتماله المجاز. فإذا انتفى المجاز انتفى ثم يحتمل إضمار لفظ آخر بحيث لا يبقى الظاهر مراداً على تقدير تحققه. فإذا انتفى هذا انتفى ذاك. ثم إذا كان اللفظ عاماً يحتمل ورود مخصص. وهذا على تقدير مغايرته للتجوز فيجوز أن لا يراد به الكل، فإذا انتفى انتفى وحصل الفهم التام من غير اختلال كذا في شرح الفنري (وذلك) أي التعارض بين هذه الخمسة يقع (على عشرة أوجه) لأنه الحاصل من نسبة الواحد إلى الأربعة الباقية بلا تكرير إذ التعارض بين الاشتراك. والأربعة على أربعة أوجه. وبين النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة. وبين المجاز والوحهين الباقيين على وجهين وبين الاضمار. والتخصيص على وجه فالمجموع عشرة. وقد ذكرها على الترتيب وبين في كل ترجيح ما هو الراجح. الوجه (الأول النقل أولى من الاشتراك) عند التعارض بأن كل اللفظ محتملا لهما وادعى أحد الخصمين النقل والآخر الاشتراك وانتفى دليل خارجي، وإنما كان النقل أولى، (لإفراده في الحالتين) أي قبل النقل وبعده لتعين المنقول عنه عند عدم اشتهار النقل والمنقول إليه عند اشتهاره بخلاف المشترك لأنه يوجب التوقف حيث لا قرينة تنافي المعاني. أو لم يتناف على مدهب المانع. وذلك (كالزكاة) بالنسبة إلى النماء والقدر المخرج من النصاب إذ رجح كونه منقولا عن الأول إلى الثاني على الاشتراك. (الثاني) من العشرة (المجاز خير منه) أي الاشتراك (لكثرته) أي لكون المجاز أكثر

منهُ لكثرتهِ وإعمال اللفظِ معَ القرينةِ ودُونها كالنِّكاح الثالث الإضمارُ خيْرٌ منْه

إستعمالاًبالنسبة إلى المشترك للاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال أكثر اللغات المستعملة مجاز والحمل على الأكثر أولى . ولأن في المجاز بلاغة لا توجد في المشترك . ومن هذا قيل المجاز أغلب وأبلغ » وفي الأخير نظر إذ المقام قد يقتضي الاجال فالمشترك أبلغ منه . قال قلت البلاغة لا تكون في المفرد . كما عرف . قلنا المراد بسبب استعمال المجاز أو المشترك تكون بلاغة الكلام المشتعمل عليه أو أبلغته والحق أن المراد بأبلغية المجاز اشتماله على قوة لا توجد في الحقيقة . وهو أنه كدعوى الشيء ببينة على ما عرف في البيان . وعلى هذا يدفع النظر المذكور . فإن قلت فحينئذ يرجح على الحقيقة الغير المشتركة أيضاً قلنا لا لدليل أقوى يدفعه ؛ وما ذكر في ترجيح المجاز من أنه قد يكون أخف أو أفق للطبع .أو أعذب أن يتوسل به إلى الصنائع البدعية. فمشترك بينه وبين المشترك .إذ هو أيضاًقد يكون أخف كالعين من الجاسوس. وأوفق للطبع لكونه أعذب على اللسان كالليث من الغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب . وقد يحصل به التوجية أي إيراد الكلام على وجه يحتمل المعنيين مثل رآني عينك. والإيهام أي ذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد. ويراد البعيد كما إذا أغلق بحضور بعض العدول عدل الوقر في أحد شقيه[1] فتقول افتح العين فإذا المولى حاضر. ولو قلت في الموضوعين البصر لفات ذلك. فإن قلت المناسب بيان كونه أخف وأوفق وأعذب من المجازي. إذ الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك ثد يكون أوفق مثلا من غيره في الجملة. كما أن المبين في المجاز أيضاً كونه أوفق من غيره. وإن لم يكن مشتركاً كذا ذكر الفاضل. (وإعمال اللفظ) أي المجاز خير لما ذكر أو لأن فيه أعمال اللفظ (مع القرينة) في المعنى المجازي (ودونها) فيما وضع له بخلاف الاشتراك فإنه بدون

---

(١) الوقر بكسر الواو وفتحها وسكون القاف في الأذن أو ذهاب في السمع قاموس

لأنّ احتياجَه إلى القرينةِ في صُورةٍ. واحتياجَ الإشتراكِ إليْها في صُورتَيْنُ.

القرينة يوجب التوقف. وإهمال اللفظ. والأصل الاعمال. ولكن المشترك يحتاج إلى مرتبتين أو أزيد. والمجال إلى مرتبة واحدة فيكون أولى، وقد يناقش فيه بأنه قد تتعدد المعاني المجازية فيحتاج إلى أكثر من قرينة ولو سلم فالمشترك لا يستعمل إلا في معنى واحد فلا يحتاج إلاّ إلى قرينة. ويجاب بأن المراد لا بد للمشترك بالنسبة إلى كل معنى قرينة. وأما لفظ المجاز فلا يحتاج بالنسبة إلى معناه الحقيقي إلى قرينة بل لو لم توجد يكون اللفظ حقيقة فيه. وأدل هو منه نعم لو قيل إن المشترك يراد به جميع معانيه الغير المتنافية عند الشافعي. فلا نسلم حينئذ احتياج اللفظ إلى القرينة لكان وجهاً. (كالنكاح) فإنه يحتمل الاشتراك بين المباشرة والعقد. والمخصوص ويحتمل كونه حقيقة في العقد مجازاً في المباشرة بإطلاق السبب على المسبب. فإذا قيل موطوءة الأب بالزنا لا يحل للابن نكاحها لقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ (١) والنكاح حقيقة في الوطء قال ﷺ: «ناكحُ البهيمةِ مَلْعُون». قلنا هو في الشرع حقيقة في العقد قال تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى﴾ (٢)، وقال: ﴿حتى تَنكِح زَوجاً غيرَه﴾ (٣)، وقال عليه السلام: «والنِكَاحُ سُنّتِي» فلا يكون حقيقة في الوطء شرعاً وإلا لزم الاشتراك فان قيل لو لا ذلك لزم المجاز. قلنا المجاز خير من الاشتراك لما ذكرنا ★ الوجه (الثالث الإضمار) أي التقدير (خير منه) أي الاشتراك (لأن احتياجه) أي الإضمار (إلى القرينة في صورة) واحدة وهي صورة ارادة المعنى الاضماري (واحتياج الاشتراك إليها) إلى القرينة (في) كل من (صورتين) وهما صورتا إرادة هذا المعنى وذاك (مثل واسأل القرية) وكما قيل في قوله عليه السلام: «في خَمْسٍ من الإبلِ شاة» إن في مشتركة بين الظرفية والسببية ممتنعة

---

(١) النساء ٢٢

(٢) النور ٣٢

(٣) البقرة ٢٣٠

مثل واسْأَل القرْية . الرابع التَّخصيصُ خيْرٌ مَنهُ لأنَّه خيْرٌ منَ المجاز . كما سَيأتي مثلَ ﴿ولا تَنْكحُوا مَا نكحَ آباؤكم منَ النّساء﴾[1] فإنَّه مُشترَك أو

فتحمل على السببية. فالمعنى بسبب خمس من الإبل شاة (فلا تسقط بهلاك النصاب بعد الحول. وفي كون في للسببية بحث سيجيء. فنقول في الظرفية لكن المقدار مقدر والتقدير في خمس من الإبل مقدار شاة فيكون الواجب جزءاً من النصاب . فيسقط بهلاكه بعد الحصول . كذا ذكر الجاربردي أقول حاصله منع امتناع كون في للظرفية تهيئاً وتجويز إرادتها بالتزام الاضمار. وهو لا ينافي الاشتراك فلا تعارض فلا بد من زيادة إصلاح وهو أن يقال إن المخالف ادعى أن في أطلق هنا لارادة السببية لامتناع ارادة الظرفية فهذا الإطلاق سواء كان حقيقة أو مجازاً أثبت للمدعى. فلنا لا تمتنع الظرفية بالتزام الاضمار . فإن قال الاضمار خلاف الأصل قلنا هو أولى من الاشتراك اللازم من أحد شقي الاطلاق. كما ذكرنا وبينا . والمجاز اللازم من الشق الأول كما سنذكر فلا يتبت مدعاك. ويمكن أن يحمل قوله فنقول في الظرفية على منع الاشتراك . أي لا نسلم أن في مشتركة لجواز أن تكون للظرفية فقط. ويكون بني الأول تهيئاً بتقدير المقدار. والأظهر ما ذكر الفنري وهو أنه إذا فرض تعارض احتمال أن القرية في واسأل القرية مشترك بين الموضع والأهل وأنها للموضع والأهل مضمر فالراجح الثاني . ، الوجه (الرابع والتخصيص خير منه) أي الاشتراك (لأنه) أي التخصيص (خير من المجاز كما سيأتي). والمجاز خير من الاشتراك كما مر فالتخصيص خير من الاشتراك» (مثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فإنه) إما (مشترك) بين العقد والمباشرة (أو مختص بالعقد) وفي الوطء مجاز حتى تحرم منكوحة الأب بالعقد من غير وطء فحمل على هذا ثم لم يجر على عمومه (وخص منه) العقد (الفاسد) يعني شمول النكاح إياه بناء على أن المطلق

(١) النساء ٢٢

مُختصٌ بالعقْد وَخَصَّ عنْهُ الفَاسِدُ الخامس ـ المجازُ خيْرٌ منَ النَّقل لعدمِ استْلزامه نسْخَ الأوّل كالصَّلاة. السادس ـ الإضمارُ خيرٌ منهُ لأنَّه مثلُ المجاز كقولهِ تعالى ﴿ وحرَّم الرِّبا﴾ [1] فإنَ الأخذْ مُضمرٌ، والربا نُقلَ إلى العقْد السابع التَّخصيصُ أوْلىٰ لما تقدَّم، مثْلُ وَأَحلَّ الله البيْعَ فإنَّهُ المبادلة مُطلَقاً

منصرف إلى الكامل الثابت من كل وجه دون الناقض المعدوم من وجه بناء على دليل آخر فقال عليه يلزم التخصيص وهو خلاف الأصل قلنا على ما ذهبتم إليه يلزم الاشتراك والتخصيص خير منه لما ذكرنا. هذه هي المعارضات الواقعة بين اشتراك والاربعة. الوجه (الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه) أي المجاز (نسخ) الوضع (الأول) أي هجران الاستعمال فيما وضع له أولا والنقل يستلزمه وذلك يتوقف على اتفاق أهل اللسان قاطبة على تغير الوضع وذلك متعسر والمجاز يتوقف على قرينة مانعة عن فهم ما وضع له متيسر فالمجاز أولى كذا ذكر الفنري والأقرب أن النقل لما اقتضى النسخ دون المجاز كان في المجاز الأعمال في المعنيين وفي النقل والاهمال في أحدهما والاعمال أولى (كالصلاة) فإنها في اللغة الدعاء واستعمالها في المعنى الشرعي إما بطريق المجاز إطلاقاً لاسم الجزء على الكل أو النقل. بأن يكون وضعاً مبتدأ كما هو مذهب غير القاضي ورجح الأول لما ذكرنا الوجه (السادس الإضمار خير منه) أي النقل (لأنه) أي الاضمار (مثل المجاز) كما ستعرفه والمجاز خير من النقل كما عرفت فالاضمار خير من النقل لأن المساوي للراجح على الشيء راجح عليه (كقوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾ فإن الربــا لغة الزيادة. ولا يصح إرادتها باضمار الأحد لأن التحريم إنما يتعلق بفعل المكلف فيحتمل، أن (الأخذ مضمر) واللفظ مستعمل فيما وضع له أي الزيادة فالمعنى وحرم أخذ الربا. أو (والربا نقل) عن حقيقته اللغوية (إلى العقد) المشتمل على الزيادة في النقدين والمطعومين أو المكيلين على اختلاف المذهبين فالمعنى وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما ورجح الأول

---

(١) البقرة ٢٧٥

لما ذكرنا. وقد يفرع صحة بيع درهم بدرهمين[1] وإفادته للملك بالقبض على الأول لأنه يقتضي حرمة الأخذ لا البيع وعدم صحته على الثاني للتصريح بحرمة نفس البيع، كذا في شرح الجاربردي أقول صحة هذا البيع الربوي عند القائلين بها وبكونه مفيداً للملك بالقبض لا يتوقف على إضمار الأخذ بل يتأتى. وإن سلم النقل إذ هي عندهم بناء على أن التصرفات الشرعية تبقى على صحتها وشرعيتها وإن تعلق صريح النهي بها كما قالوا في صوم يوم النحر وغيره. وتحقيق ذلك في كتبهم. الوجه لسابع التخصيص أولى) أي النقل (لما تقدم) من أن التخصيص خير من المجاز محيلا بيانه على ما سيأتي والمجاز خير من النقل كما بينا فالتخصيص خير من النقل (مثل) قوله تعالى: ﴿ وأحل اللّه البيع ﴾ فإنه أي البيع (المبادلة) أي مبادلة مال بمال (مطلقاً) وهو معناه الحقيقي لغة والحمل على ذلك يقتضي التخصيص إذ جميع البيانات .ليس بحلال فيحتمل أنه أريد معناه اللغوي (وخص) البيع (الفاسد عنه) أي عن عموم البيع حتى يكون العقد الصحيح حالا دون الفاسد. (أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة) فيكون منقولا شرعياً مع عدم لزوم التخصص ورجح الأول لما ذكرنا ثمة في المعارضات الواقعة بين النقل والثلاثة. الوجه (الثامن الإضمار مثل المجاز) لا ترجيح لأحدهما على الآخر (لاستوائهما في) اقتضاء (القرينة) المانعة عن فهم الظاهر. وفي توقع وقوع الخفاء في كل منهما في تعيين المضمر والمجاز (مثل) قولك (هذا ابني) لمن ليس بابنك ولا عبدك فإنه يحتمل أن يكون مجازاً بمعنى أنه معزز محبوب لي ويحتمل الإضمار لقصد هذا المعنى بعينه، والتقدير هذا كابني فلا يحمل على أحدهما ما لم توجد القرينة. كذا قال الفنري. وصور الجاربردي

(١) المراد بالصحة عدم البطلان لا بمعنى عدم الفساد فإن البيع فاسد وإن لم يكن باطلاً عند الحنفية كما يرشد إليه قوله بعد وإفادته للملك بالقبض إذ فساده باعتبار وصفه وعليه يحمل ما سيأتي في الكلام الجاربردي .

المَجاز لاستوائهما في القَرينةِ مثْلُ: «هذا ابْني». التاسع التَّخصيص خيْرٌ مِنَ المجاز لأنّ الباقي مُتعيّنٌ وَالمجازُ ربَّما لا يتَعيَّن مثل ﴿وَلا تأْكلُوا ممّا لمْ يُذكَر

ذلك فيما إذا قال المولى لعبده هذا ابني فانه يحتمل إرادة الحرية فيعتق. أو إضمار الكاف فلا يعتق فهما متساويان. أقول فيلزم أنه لم يشترط في المجاز إمكان الاصل بل اكتفى بصحة التكلم بالحقيقة. وعند البعض يعتق في الأول دون الثاني. وهذا مبني على أنه لا بد من إمكان الأصل حتى يصار إلى الخلف المانع عنه كشهرة النسب من الغير في المثال المذكور. بعد الاتفاق على تعين المجاز مراداً في صورة الإمكان دون الإضمار. والتحقيق في هذا المقام ما ذكره الفاضل من أن علماء البيان اختلفوا في مثل هذا أن هذا الكلام من قبيل التشبيه أو الاستعارة فذهب البعض إلى الأول لأن الاستعارة حيث يستعمل لفظ المشبه في المشبه. مع طي ذكر المشبه بالكلية. فالمثال المذكور ليس منها لكونه مذكوراً أولا نحو أسد في الاخبار عن زيد لكون المشبه مقدراً فيحمل على تقدير إرادة التشبيه بقرينة حمل المستحيل والبعض إلى الثاني بجعل حمل المستحيل قرينة الاستعارة ومنع كون المشبه مذكوراً بل المشبه في المثال الرجل الشجاع المتروك ذكره المعبر عنه بالأسد. فلو صرحنا بالتشبيه لقلنا زيد رجل شجاع كالأسد. ومما يؤكد أن العلاقة المصححة إنما هي بين الأسد والرجل الشجاع لا بينه وبين زيد من حيث هو زيد ولا خفاء في أن هذا أولى لأن في الاستعارة من المبالغة والبلاغة ما ليس في التشبيه ولأنه كثيراً ما يتعلق بلفظ المشبه به الجار والمجرور. نحو:

أسد علي وفي الحروب نعامة

أي مجترىء عليَّ صائل وكقوله والطير أعزبة عليه.. أي باكية ولأنه كثيراً ما يكون بحيث لا يحسن دخول أداء التشبيه ثمة كما إذا كان نكرة موصوفة بما لا يلائم المشبه به نحو قوله بدر سكن الأرض. وشمس لا تغيب إذ لا يحسن أن

إسمُ اللهِ عَليهِ﴾ (١) فـإنَّ المُرادَ التّلفُّـظ وَخـصَّ النِّسيَـان أو الذّبْـحُ العـاشرة التَّخصيصُ خيرٌ منَ الإضمار لمَا مر مثل: ﴿ولكمْ في القِصاصِ حياةٌ﴾ (٢) تنبيه الاشتراكُ خيرٌ منَ النَّسخ لأنّه لا يُبطل وَالاشتراكُ بينَ علميْن خيْرٌ منه بَيْنَ

يقال فلان كبدر سكن الأرض، إلا بتغيير صورة الكلام. بأن يقال فلان بدر إلا أنه يسكن الأرض. وإذا تقرر هذا فعلماء الأصول اختاروا المذهب الأخير ولذا عدوا مثل هذا ابني استعارة. فإيراد المثال المذكور. وإن كان مما لا يناقش فيه ليس كما ينبغي. إذ البحث في تساوي الإضمار والمجاز، فيما ذكر قد ترجح أحدهما، اللهم إلا أن يقال أنهما سيان بالنظر إلى أنفسهما، والترجيح بزائد الوجه (التاسع للتخصيص خير من المجاز) أي من المجاز (لأن الباقي) من مفهوم اللفظ بعد التخصيص (متعين) العام لأنه انعقد دليلا على كل الافراد أولا بناه على اشتراط الاستغراق فيه. فإذا خرج البعض بدليله بقي موجباً في الثاني بلا حاجة إلى تأمل واجتهاد. (والمجاز) بعد التيقن بأن القرينة غير مرادة (ربما لا يتعين) لجواز أن يكون للفظ مجازات متساوية فالمتيقن للفهم دائماً أولى. (مثل) قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ فإن المراد) إما (التلفظ) أي بأن يترتب التلفظ باسم الله عليه عند ذبحه (وخص النسيان) أي ما نسي ذكر الله عليه إذ هو مأكول اتفاقاً فلا بد من التخصيص (أو) المراد (الذبح) أي ما هو غير مذبوح شرعاً بطريق المجاز إطلاقاً لاسم مقدمة الشيء عليه. أو لاسم المسبب. أي ذكر الله على السبب وهو الذبح، ورجح الأول لما ذكرنا وهذا خلاف ما ينقل عن الشافعي رحمه الله أباح أكل متروك التسمية عمداً تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام، كلو فإن تسميةَ اللهِ قَلبُ كُلِ امرءِ مسلم» أقول كلام المصنف مشعر بأن التخصيص ليس من المجاز مع أن مختاره أن العام المخصص مجاز كما سيجيء وأيضاً كون الباقي متعيناً بعد التخصيص

---

(١) الانعام ١٢١

(٢) البقرة ١٧٩

عَلم وَمعنَى وَهُوَ خيْرٌ منهُ بيْنَ مَعنَيْين) أقول الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له وإذا

دائماً ممنوع لجواز أن يكون المخصص أخرج بعضاً مجهولا . اللهم إلا أن يقال مثل هذا المخصص سقط من أصله. وموجب العام الحكم في الجميع فتعين المراد على هذا التقدير أيضاً على أنه قيل تتمكن الجهالة في العام. لو كان المخصص مجهولا وسيجيء هو تحقيقه، ثم في المعارضتين الواقعتين بين المجاز والوجهين الباقيين الوجه (العاشر) في المعارضة بين الاضمار والتخصيص (التخصيص خير من الإضمار لما مر) من تساوي الاضمار والمجاز، ومن أن التخصيص خير من المجاز. فيكون التخصيص خير من الاضمار (مثل) قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ فإنه يحتمل الإضمار بمعنى في شرعية القصاص حياة لاقتضائها بقاء نفسين. بارتداع القاتل عن القتل تحرزاً عن القصاص، ويحتمل التخصيص فالمعنى ولكم في القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شره . وخاص عنه المقتص منه المقتول إذ لا حياة في القصاص . قال الفنري المعنيّان مقاربان. لأنه على تقدير الاضمار أيضاً خص منه المقتص منه أقول بينهما تفاوت ظاهر. ولا نسلم تخصيص المختص منه على تقدير الاضمار بل المعنى حينئذ ولجميعكم في شرعيته حياة من حيث التحرز عما يوجبه وبهذا يشمله لأن له حياة من تلك الحيثية بمعنى أنه لاو تحرز لعاش. وإن قتل بعدم التحرز وارتكاب القتل بخلاف إذا ما لم يضمر فإنها صريح في أن الحياة إنما هي لغير المختص منه لا له (تنبيه) لما فهم مما سبق رجحان التخصيص على الكل نبه أن ذلك غير التخصيص بحسب الأزمان إذ ذاك هو النسخ وهو غير راجح بل مرجوح بالنسبة إلى الكل وذلك قوله (الاشتراك خير من النسخ لأنه) أي الاشتراك (لا يبطل) الخطاب بل يورث التوقف إلى ظهور المراد منه أو

انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الإمام ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط عشرة وهي هذه الخمسة. انتفاء النسخ. والتقديم. والتأخير تغيير الإعراب والتصرف والمعارض العقلي. فبطل كون الخلل منحصراً في الخمسة التي ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس بإضمار ولا تخصيص ولا نقل لأن كل واحد من هذه الثلاثة مجاز أيضاً. ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز. وإنما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى اختلف في بعضها أو هو التخصيص هل هو سالب الاطلاق الحقيقي أم لا سيأتي. واعلم أن التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالإشتراك يعارض الأربعة الباقية. والنقل يعارض الثلاثة الباقية. وأما معارضته للاشتراك والنقل تقدمت. فهذه سبعة أوجه المجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة. والإضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه. ولم يتعرض الإمام وأتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك. وإذا أردت معرفة الأولى من

النسخ يبطله بالكلية كما سيجيء التوقف خير من الابطال ثم بين المعارضات الواقعة بين أقسام الاشتراك بقولة: (والاشتراك بين علمين) كما إذا سمي شخصان بزيد (خير منه) أي من الاشتراك (بين علم ومعنى) كما إذا سمي شخص بفضل (وهو) أي الاشتراك بين علم ومعنى (خير منه) أي من الاشتراك (بين معنيين) كالقرء لكونه خلاف الأصل لا يداخله اللبس فحيث كان أقل كان أقرب إلى الاصل. وهو في الاعلام أقل منه في أسماء المعاني. لأن الإعلام إنما

هذه الخمسة عند التعارض من غير تكلف ألبتة فاعلم أي كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده راجح على ما قبله إلا الاضمار والمجاز فهما سيان. فإذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيتِ بالجواب سريعاً وهي دقيقة غفلوا عنها: «الأول النقل أولى من الإشتراك لأن المنقول مدلوله مفرد في الحالين. أي قبل النقل وبعده. أما قبل النقل فإن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي. وأما بعده فالمنقول إليه وهو الشرعي أو العرفي. وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك. فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به إلا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكاة. يحتمل أن يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب. وأن يكون موضوعاً للنماء فقط. ثم نقل إلى القدر المخرج شرعاً فالنقل أولى لما قلناه. الثاني المجاز أولى من الاشتراك لوجهين أحدهما أنّ المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء. حتى بالغ ابن جني وقال أكثر اللغات مجاز. والكثرة تفيد الظن في محل الشك. الثاني أن فيه إعمالا للفظ دائماً لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه وإلا أعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فإنه لا بد في إعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه. الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهرة فحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد. وأما إذا أجرى على ظاهرة فلا يحتاج إلى قرينة بخلاف المشترك فإنه مفتقر إلى القرينة في جميع صوره مثاله قوله تعالى: ﴿واسال القرية﴾ فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركاً بين الأهل والأبنية. وأن يكون حقيقة في الأبنية فقط ولكن أضمر الأهل والإضمار أولى لما قلناه. الرابع: التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي. والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم. والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفي عن أنه لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه

بقوله تعالى: ﴿ولا تَنكِحُوا ما نَكَحَ آباؤكم﴾ (١) بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعي: يلزمك الاشتراك لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى: ﴿وأَنْكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ (٢) فينبغي حمله هنا عليه قراراً من ذلك. فيقول الشافعي: وأنت أيضاً يلزمك التخصيص لأن العقد الفاسد لا يقتضي التحريم. فيقول الشافعي التخصيص أولى. لما قلناه»

الخامس: المجاز أولى من النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز. مثاله الصلاة. فإن المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة. والإمام وأتباعه يقولون إن استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه.

السادس: الإضمار أولى من النقل لأن الإضمار والمجاز متساويان كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوي للخير خير مثاله قوله تعالى: ﴿وحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (٣) فالآية لا بد فيها من تأويل لأن الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة. فقالت الحنفية التقرير أخذ الزيادة، فإذا توافقا على إسقاطها صح العقد. وقال الشافعي الربا نقل إلى العقد المستعمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع» فيكون المنهى عند هو نفس العقد فيفسد سواء اتفاقاً على حط الزيادة أم لا. السابع: التخصيص أولى من النقل لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير. خير مثاله قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ فإن الشافعي يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوي وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقاً ولكن الآية خصت بأشياء ورد النهي عنها فعلى هذا يجوز بيع ابن الآدميات مثلا ما لم يتبت تخصيص ويقول الحنفي نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي إلى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقياً على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعي: التخصيص أولى وهذه الآية للشافعي فيها خمسة أقوال

---

(١) النساء ٢٢

(٢) النور ٣٢

(٣) البقرة ٢٧٥

وهذان الاحتمالان قولان من جملتها. الثامن: الإضمار مثل المجاز أي فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما إلا بدليل لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة وفي احتمال خفائها» وذلك لأن كلا منها يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر. وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمر يحمل وقوعه في تعيين المجاز. فاستويا هذا ما جزم به الإمام في المحصول والمنتخب. وجزم في المعالم بأن المجاز أولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك في تعليل المسألة العاشرة أنهما سيان مثاله إذا قال السيد لعبده الأصغر منه سناً هذا ابني فيحتمل أن يكون قد عبر بالنبوة عن العتق فيحكم بعتقه. ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره مثل هذا ابني أي في الحنو أو في غيره فلا يعتق. والمسألة فيها خلاف في مذهبنا والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ. التاسع: التخصيص خير من المجاز لأن الباقي بعد التخصيص يتعين لأن العام يدل على جميع الأفراد فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقي من غيره تأمل. وأما المجاز فربما لا يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي. فإذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبي حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عمداً لا تحل ذبيحته بقوله تعالى: ﴿ولاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لم يذكر اسم الله عليه﴾[1] أي لا تأكلوا مما لا يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لأنه يسلم أن الناس تحل ذبيحته فيقول الشافعي المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازاً عن الذبح غالباً تقارنه التسمية فيكون نهياً عن أكل غير المذبوح. أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الأوثان. وما أحل لغير الله لملازمته ترك التسمية. العاشر التخصيص خير من الإضمار لأنه قد مر أن التحصيص خير من المجاز. وأن المجاز

يحمل على أفراد أقل من أفراد المعاني لكونها غير محصورة ولا خفاء

---

(١) الانعام ١٢١

والإضمار متساويان والخير من المساوي خير. مثاله قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾[1] فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لأنهم إذا اقتضوا فقد سلموا وحيوا بدفع شر هذا القائل الذي صار عدواً لهم بالقتل. ويقال بعضهم الخطاب للقائلين لأن الجاني إذا اقتص منه فقد انمحى إثمه فيبقى حياً حياة معنوية. فعلى هذين الوجهين لا إضمار ولا تخصيص. وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل أن يكون فيه إضمار وتقدير ولكم في مشروعية القصاص حياة. لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فينكث عن القتل فتحصل الحياة. وعلى هذا فلا تخصيص. ويحتمل أن لا يقدر شيء « ويكون القصاص نفسه فيه الحياة إما الحقيقة ولكن لغير الجاني للمعنى الذي قلناه وهو الانكفاف. أو المعنوية ولكن للجاني بخصوصه لأنه قد سلم من الإثم. وعلى هذا فلا إضمار فيه لكن فيه تخصيص، واعلم أن الآمدي وابن الحاجب لم يتعرضا إلا للاشتراك مع المجاز فقط، وأهملا التسعة الباقية (قوله: تنبيه الخ) اعلم أن التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص في الأعيان. أما التخصيص في الأزمان وهو النسخ. فان الاشتراك خير منه . وحينئذ فيكون الباقي خيرا منه بطريق الأولى. وذلك لأن الاشتراك ليس فيه إبطال بل يقتضي التوقف إلى القرينة. والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى. لأن العلم يطلق على شخص مخصوص . قال المراد إنما هو العلم الشخصي لا الجنسي. والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة. فكان اختلال الفهم بجعله مشتركاً بين علمين أقل فكان أولى مثاله. أن يقول شخص رأيت الأسودين فحمله على شخصين كل منهما اسمه الأسود . أولى من حمله على شخص اسمه الأسود وآخر لونه أسود. والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاشتراك فيه. فقوله (وهو) عائد على الاشتراك بين علم ومعنى ومثاله الأسودان أيضاً فحمله على العلم

---

(١) البقرة ١٧٩

والمعنى أولى من شخصين لونها أسود. ولقائل أن يقول المشترك لا بد أن يكون حقيقة في افراده. والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز. كما سبق قال (الفصل الثامن في تفسير حروف يُحتاج إليها وفيه مسائل الأولى الواو للجمع المطلقِ بإجمَاع النُّحاة وَلأنها تُستعمل حيثُ يَمتنعُ الترتيبُ مثْلُ تَقاتلَ زيدٌ وَعْمرُو وَجاءَ زيدٌ وعمْرٌ وَقبله وَلأنها كالجَمعِ وَالتَثْنيةِ وهمَا لا وَاجبانِ الترتيبَ. قبل أنكرَ

في أن اللبس في المعدودة أقل مما في غير المحصورة. (الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج إليها) أي إلى معرفة معانيها لكونها مناط معرفة بعض الأحكام (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى ـ الواو للجمع المطلق) وذلك (بإجماع النحاة) البصرية والكوفية كما نقل أبو علي الفارسي ونص سيبويه على كونها للجميع في سبعة عشر موضعاً في كتابه. ومعناها أنها تفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الثبوت. كما في الجمل التي لا محل فيها من الاعراب. إذ بدون العطف مثل ضرب زيد أكرم عمرو. وتحتمل الإضراب عن الأول فلا يفيد ثبوتها أو في الحكم كما في المفردات. وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب من الفاعلية والمفعولية. أو المسندية وغيرها وغير المحقق عن ذلك بالجمع في حكم أو ذات. ولا تدل على خصوصية المعينة والترتيب لأنها لا يوجدا في زمن واحد إذ معنى المعية والاجتماع في الزمان. ومعنى الترتيب كونها في زمانين مع تأخر ما دخلت عليه. وقيل الواو للترتيب وقد نسب هذا إلى الامام الشافعي والصحيح خلافه. (ولأنها) أي الواو (تستعمل حيث يمتنع الترتيب) إنما لمفهوم الفعل (مثل تقاتل زيد وعمر) فان التفاعل إنما هو في صدور الفعلين معاً وإما لقرينة أخرى. نحوه.: (جاء زيد وعمرو قبله فإنها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام لكنه جائز اتفاقاً ولأنها لو أفادت الترتيب لتناقض قوله: ﴿وقولوا حطةٌ وادخلوا الباب سجداً﴾[1] إذا القصة واحدة والتناقض في كلامه محال ولأنه يكون

---

(١) الأعراف ١٦١.

عَليهِ الصَّلاة وَالسلامُ وَمَنْ عَصاهما مُلقّناً «وَمَنْ عصىٰ اللهَ تعالىٰ وَرسوله» قلنا ذلك لأنّ الإفرادَ بالذْكر أشدُّ تَعظيماً قيل لو قالَ لغيْر المَمسوسةِ أنتِ طالقٌ

قولنا جاء زيد وعمرو بعد تكرار أجيب على الكل سوى الاجماع بان غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة الترتيب. ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز أن يكون مجازاً. وهو وإن كان خلاف الأصل لكنه يصار إليه عند الدليل ؛ وما يدل على أنها للترتيب يدل على ذلك، قال المحقق ولا خفاء أن هذه معارضة لا تنفي صحة دليلنا (الخصم) فلا يحسن ذكرها في معرض تزييفه نعم لو تم دليلهم على الترتيب لتوقف دليلنا للتعارض وأنه لا يتم. كما سترى (ولأنها) أي واو العطف في المختلفات (كالجمع والتثنية) في المتفقات على ما قال أهل اللغة أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات من حيث هي كذلك وتثنيتهم استعملوا واو العطف. (وهما لطالق) أقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي يشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها لا يوجبان الترتيب) وفاقا بل يفيدان الاشتراك فقط فكذا الواو. واستدل على الترتيب أولاً بقوله (قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما) في قول من قام بين يديه عليه السلام، وقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى. بقوله بئس خطيب القوم أنت (ملقناً) إياه بقوله قل (ومن عصى الله تَعالى ورَسُوله) ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق (قلنا) لا ترتيب في الملقن لامتناع انفكاك إحدى المعصيتين عن الأخرى بل (ذلك) أي إنكار الجمع وتلقين الأفراد (لأن الإفرا) أي إفراد اسم الله (بالذكر أشد تعظيماً) وهو قد تركه. وثانياً (قيل: لو قال) الزوج (لغير الممسوسة أنت طالق لا طالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين) فانه يقع فيه طلقتان. وما ذاك إلا بإفادة الأول الترتيب فتبين بالأولى. فلا يبق المحل قابلاً للثانية. ولا ترتيب في الثاني فيلحقها الطلقتان دفعة فلولا الواو للترتيب لما كان بينهما فرق لافادة كل منها حينئذ الجمع عن غير ترتيب. (قلنا) ما ذكر من صيغ الإنشاء والإنشاءات مترتبة

وطالقٌ طلقَتْ واحدة بخلافِ ما لوْ قالَ أنتِ طالقُ طَلْقتَيْن قلنا الإنشاءات مُرتَّبةٌ بترتيب اللّفظِ وَقولهُ طلْقتيَن تفْسيرٌ، لوقوعها في أدلته وذكر فيه ست مسائل الأولى في حكم الواو . وفيها ثلاثة مذاهب حكاها في البرهان أحدها أنها للترتيب . قال وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي. والثاني أنها للمعية

بترتيب اللفظ) أي أن ترتيب تأثيراتها بحسب ترتيبها في اللفظ، إذ لا اعتبار لها في الشرع إلا بوجودها اللفظي. فإذا وجدت الصيغة الأولى أثرت في وقوع الطلاق فبانت بها . وعند ورود الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر فالترتيب مستفاد من ترتيب الألفاظ لا لواو بخلاف الثاني . فإن طالق فيه ظاهر في الواحد (وقوله طلقتين تفسير) بالمغير (لطالق) وقد عرف أنه إذا ورد في آخر الكلام مغير يتوقف حكم الصدور ويتم آخره بخلاف قوله وطالق في الأول إذا هو أمر مغاير لما تقدم لا مغير له على أن الصحيح عن مالك رحمه الله وقوع الإثنين في الأول فلا استدلال حينئذ . فإن قلت قد قال ملك وإلا ظهر أنها مثل ثم، والاتفاق على أن ثم للترتيب وأنه لا يقع بها إلا واحدة قلنا إنما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني به أن الواو مثل ثم في المعنى بل في حكم وقوع المتعدد حيث لا يصدق إذا قال أردت به التأكيد لئلا يقع إلا واحدة . لأن التأكيد يأتي بغير الواو غالباً والظواهر في الواو التعدد ومثله لا تعتبر منه النية . كذا ذكر المحقق وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿ اركعوا واسجدوا﴾[1] إذ فهم منه الترتيب وإلا لجاز الامران وبقوله: « إن الصفا والمروة من شعائر الله » لوجوب البداءة بالصفا والجواب أنا لا نسلم أنه فهم منه ولعله مستفاد من غيره كالإجماع وفعل الرسول بياناً للمجمل ووجوب البداءة بالصفا بقوله عليه السلام: « أبدأ بما بدأَ اللهُ تَعالَى بِهِ » لا بأن الواو للترتيب ويؤيده ذلك أنه لا ترتيب في كونها من شعائر الله المسألة (الثانية الفاء للتعقيب) أي الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في أمر من غير مهملة وتراخ . (إجماعاً) أي لإجماع أهل اللغة عليه

---

(١) الحج ٧٧

قال وإليه ذهب الحنفية . والمختار أنها لمطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدها الإمام بالواو العاطفة ، ليحترز عن واو بمعنى مع نحو جاء للبرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فإنهما يدلان على المعية وأهمله المصنف وأيضاً فتعتبره بالجمع المطلق غير مستقيم . لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق . لأنا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد ولا الجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمعُ بمعنى أي جمع كان سواء كان مرتباً أو غير مرتب كمطلق الماء . والماء المطلق . واستدل المصنف على أنها لمطلق الجمع بأموره احدهما إجماع النحاة وقال السيرافي والسهيلي والفارسي أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الأمر كما قالوا فقد ذهب جماعة إلى أنها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمر الزاهد . الثاني أنها تستعمل فلم يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن . أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فإن المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معاً ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل زيد ثم عمرو والأصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب . وحينئذ فلا تكون حقيقة في الترتيب أيضاً دفعاً للاشتراك . وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فإنه نفي الترتيب فقط . ولم ينف المعية . الثاني التصريح بالتقديم كقولنا جاء زيد وعمرو وقبله ولك أن تقول إنها مستعملة هنا في غير موضوعها مجازاً جمعاً بين الأدلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة والعطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع وألف التثنية في الأسماء المتماثلة فإنهم لم يتمكنوا من جمع المختلفة أتوا بالواو ، ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب . فكذلك الواو وهذا الدليل ينفي المعية أيضاً (قوله قيل أنكر) أي استدل على من قال إنها للترتيب بوجهين الأول ما رواه مسلم أن خطيباً قام بين يدي النبي ﷺ فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام « بئْسَ الخطيبَ أنت قُلْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ غَوَى » فلو

كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق. وجوابهَ أن الإنكار إنما هو لأن أفراد إسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيماً له يدل عليه أن الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم فإن قيل قد قال عليه الصلاة والسلام. لا يؤمن أَحَدُكُمْ حتى يكونَ اللهُ ورَسُولُهُ أحبَ إليه مما سِوَاهمَا» فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول ﷺ. وأيضاً فكلام الرسول ﷺ جملة واحدة، فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل في اللغة، بخلاف كلام الخطيب فإنه جملتان الثاني: أنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان قوله أنت طالق طلقتين. وجوابه أن قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون إنشاء آخر والإنشاءات تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها. فيكون قوله وطالق إنشاء لإيقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانت الأولى بخلاف قوله طلقتين فإنه تفسير لطالق وليس بإنشاء، قال (الثانية الفاء للتعقيبِ إجماعاً ولهذا رُبط بها الجزاءُ إذا لَمْ يكنْ فعلاً وقوله تعالىٰ: ﴿لا تفتروا على اللهِ كذِباً فيُسْحِتَكمَ بعذابٍ﴾ [1] مجاز الثالثة ـ في

(ولهذا) أي ولكون الفاء للتعقيب. (ربط بها الجزء) أي وجب ربط جزاء الشرط به بواسطة الفاء. (إذا لم يكن) الجزء (فعلاً) نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهوَ آمِنٌ» وذلك لأن الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب وجعل الجاربردي قوله ولهذا إلى آخره دليلاً ثانياً والظاهر أنه تفريع على كونها للتعقيب الثابت بالإجماع وقوله إذا لم يكن فعلاً يشير إلى أن وجوب دخول الفاء في غير العمل مطرد. وفي الفعل تفصيل. فإن كان ماضياً لفظاً بغير قد أو معنى تمتنع الفاء نحو أن قمت قمت

(١) طه ٦١

الظَّرفيةِ وَلَوْ تقديراً مثْل ﴿ولأصلبنَّكمْ في جُذوع النَّخلِ﴾ [1] وَلَمْ يَثبُتْ مجيئُها للسَّببيَّةِ الرابعة من لابتداء الغايةِ وللتَّبعيضِ وَللتبيين وهيَ حَقيقةٌ في التَّبيين دفْعاً للاشتراكِ).

أو لم أقم وإن كان مضارعاً مثبتاً من غير سين أو سوف أو منفياً بلا نحو إن تضرب أضرب أو لا أضرب فالوجهان. وفي غير ذلك كالمصدر بالسين أو سوف والأمر والنهي والدعاء تجب الفاء لما بين في النحو فعلى هذا كان الأنسب ذكر وجوب الربط بالفاء في غير الفعل. وبعض أقسام الفعل كهذه المذكورات. ونوقض بقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها. وأجيب بأن المبرد أنكر ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره قال الجاربردي هو غير مرضي لأن النقل لا تمكن منعه (ولأن روايته لا تنافي تلك الرواية فالصواب أن يقال إنه شاذ. أقول حاصل الجواب بأن الشذوذ أيضاً بمعنى أن المبرد لم يرتضه لشذوذه وغيره إلى ما ذكر. فإن قيل لو كانت الفاء للتعقيب لإفادته في هذه الآية أي قوله: «لا تفتروا» الآية واللازم باطل إذا الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا. والاسحات أي الاستئصال بالعذاب في الآخرة. وللقطع بأنه لم يقع بأنه يقع عقيبها أجيب بقوله: (وقوله تعالى: ﴿لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب مجاز﴾ وإلا لزم الاشتراك لثبوت كونها للتعقيب إجماعاً ووجه أن يجعل المتوقع لا محالة على تقدير وإن كان متراخياً عن وقوع التقدير كالواقع عقيبه بجامع وجوب الوقوع في الجملة. ونظيره كقوله: ﴿أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾ [2] إذا لم يحمل على عذاب القبر على ما صرح به الزمخشري المسألة (الثالثة للظرفية) أي موضوعة لظرفية الزمان أو المكان (ولو) كانت للظرفية (تقديراً مثل) قوله تعالى (ولأصلبنكم في جذوع النخل) فإن الجزع وإن لم يكن مكاناً للمصلوب حقيقة. لكنه جعل كأنه ظرف له،

---

(١) طه ٧١

(٢) نوح ٢٥

أقول المسألة الثانية الفاء للتعقيب أي تدل على وقوع الثاني عقب الأول بغير مهلة لكن في شكل شيء يحبسه فلو قال دخلت مصر فمكة أفادت التعقيب على ما يمكن، واستدل المصنف عليه بالإجماع، وليس كذلك فقد ذهب الفراء إلى

لتمكنه فيه تمكن المظروف في الظرف . وحينئذ لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل. ومجيئها للظرفية حقيقة كثيرة . (ولم يثبت مجيئها للسببية) حقيقة بل ولو كان لكان مجازاً دفعاً للاشتراك، وإن جعله بعض الفقهاء في قوله عليه الصلاة والسلام في (النفس المؤمنة مائة من الإبل لها) ثم إضماره وإثباته سواء عند البعض حتى لو نوى في قوله أنت طالق في غد آخر النهار لا يصدق قضاء . كما لو أضمره وفاقاً. وفرق بعضهم لأن عند الإضمار يقع الفعل على صريح الغد فيستوعبه ظاهراً حيث أمكن، كأنه مفعول به في كقوله نكحت فلأنة وذا بالوقوع من أوله فاذا نوى الآخر غير الظاهر إلى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء وعندهما الإثبات يقضي الوقوع في جزء منه مبهم لكونه صريحاً في الظرفية ولا يلزم فيها الاستيعاب فيصدق في مثل هذه النية لأن له ولاية تعيين المبهم وإذا لم ينو تعين الجزء الأول لعدم المزاحم. وعلى وهذا قوله إن صمت الدهر يقع على الأبد وبإثبات في على ساعة حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد الشروع حنث . ولهذا قيل في قوله تعالى: ﴿إنا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهادَ﴾(١) أنه يستفاد منها إن نصرته تعالى إيأهم في الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات دائمة لأنها دار جزاء. وفي الدنيا في بعض الأوقات لأنها دار ابتلاء المسألة (الرابعة من لابتداء الغاية) في المكان نحو سرت من مكة ويعرف بصحة إقامة الابتداء مقامها (وللتبيين) نحو قوله تعالى: ﴿فاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ من الأَوْثَـان﴾(٢) ويعـرف بصحـة وضـع الموصـول نحو الرجس الذي هو الوثن (وللتبغيض نحو أخذت من الدراهم ويعرف بصحة

---

(١) غافر ٥١

(٢) الحج ٣٠

أن ما بعدها يجوز أن يكـون سـابقـاً، وذهـب الجرمـي إلى أنها دخلـت على الأماكن أو المطر فلا ترتب. تقول نزلنا نجدا فتهامة. ونزل المطر نجدا فتهامة. وإن كانت تهامة في هذا سابقة (قوله ولهذا) أي ولأجل كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أي وجوباً إذا لم يكن فعلا. نحو إن قام زيد فعمرو قائم. فإن الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط. فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم، . فإنه لم لا يجب بل يجوز. وإنما قيده بغير الفعل لأن الفعل ان كان ماضياً فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو. وإن كان مضارعاً جاز لكنه لا يجب إن قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو. وهذا الذي ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم أنه استدل به وفيه نظر ظاهر. فقد تكون الفائدة هي الدلالة على أن الثاني جزاء عن الأول ومسبب عنه. وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب. ولأجل هذا لم يجعله المصنف دليلا كما جعله الإمام بل استدل بالاجماع. وجعل هذا من باب التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه. ثم شرع المصنف في الجواب عن دليل القدر وهو استدلال الخصم على أنها ليست للتعقيب بقوله تعالى: ﴿لا تَفْتَرُوا على اللهِ كَذِباً فَيَسْحِتَكُمْ﴾ (١) فان الافتراء في الدنيا، والسحت وهو الاستئصال إنما هو في الآخرة، وهذا يحتمل أن يكون دليلا مستقلا وأن يكـون نقضـاً لما قـررنـاه، وجـوابـه أن

وضع البعض مكانها (وهي) أي من (حقيقة التبيين) لشموله جميع مواردها لبيانك في الأول مبدأ السير. وفي الثاني الرجس بأنه من أي شيء. وفي الثالث المأخوذ فتجعل حقيقه في القدر المشترك لا في كل منها (دفعاً للاشتراك) وهذا خلاف ما نص عليه النحاة من أنها حقيقة في ابتداء الغاية، وما سواه راجع إليه حيث قالوا. وكونها للتبعيض في عشرون من الدراهم، وللتبيين في خاتم من فضة، وللبدل في قوله تعالى: أَرَضِيتُمْ بالحياةِ الدُنْيا مِنَ الآخِرَةِ﴾ أي بدلها

---

(١) طه ٦١

الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقب الافتراء مجازاً. ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك ★ المسألة الثالثة في (تدل على الظرفية أي يجعل ما دخلت عليه ظرفاً لما قبلها. وإما تحقيقاً نحو جلست في المسجد) أو تقديراً كقوله تعالى: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جِذُوعِ النَّخْلِ ﴾ (١) فإنه لما كان المصلوب متمكناً على الجذع كتمكّن الشيء في المكان عبرَ عنه بقي وهذا مذهب سيبوية. والجمهوري. وذهب الكوفيون والقتيبي وابن مالك إلى أنها تأتي بمعنى على. فيكون التقدير: ﴿وَلَأُصلِبَنَّكُمْ على جِذُوعِ النَّخْلِ﴾ وظاهر كلام المصنف تبعاً للإمام أن في حقيقة (في) الظرفيةَ الحقيقيَةَ والتقديرية بأن تكون متواطئة « أو مشككة . أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين والأصوليين أن استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز . ومن الفقهاء من قال إنها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط . لقوله تعالى: ﴿ لَمَسَّكُمْ فِيما أفضتم﴾(٢) أي بسبب قوله تعالى: ﴿لمسكم فيما أخذتم﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام « إنّ امرَأَةً دَخَلَتِ النّارَ في هِرَّةٍ» وقوله: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل» ولم يثبته المصنف . قال الإمام لأن المرجع فيه إلى أهل اللغة ولم يذكره أحد مهم . وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفيةالتقديرية مجازاً، المسألة الرابعة لفظة من تكون لابتداء الغاية. أي في المكان اتفاقاً كقولك خرجت من البيت إلى المسجد. وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبو حيان لكثرة

وللتجريد في لقيت من زيد أسدا. وللاستغراق في جاءني من رجل. ومزيدة في ما جاءني من أحد يرجع إلى ابتداء الغاية. المسألة (الخامسة الباء تعدي اللازم) أي تجعل الفعل اللازم متعدياً بدخولها في متعلقة نحو ذهبت بزيد أي أذهبته (تجزيء) الفعل (المتعدي) أي تجعله متجزئاً متبعضاً. (لما يعلم من الفرق بين

---

(١) طه ٧١

(٢) النور ١٤

وروده نظماً ونثراً كقوله تعالى: ﴿مِنْ أوّلِ يَوْمٍ﴾ [1] وتكون أيضاً لتبيين الجنس كقوله تعالى: ﴿فاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ من الأَوْثَانِ﴾ [2] وتكون أيضاً للتبعيض كقوله أخذت من الدراهم (وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها

وقال الإمام والحق عندي أنها للتبيين لوجوده في الجميع. ألا ترى أنها بينت في هذه الأمثلة مكان الخروج والمجتنب والمأخوذ منه فتكون حقيقة في القدر المشترك. لأنها إن كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في البعض خاصة لزم المجاز. فتعين ما قلناه. ولو قال المصنف رفعاً للاشتراك والمجاز لكان أولى. قال، (الخامسة الباء تُعدّي وتجزّىء المتعدّى لمَا يُعلمُ منَ الفرْق بيْن مسحْتُ المِنديلَ ،ومَسحْتُ بالمِنديلِ. وَنُقِلَ إنكارُه عنِ ابنِ جنّيّ. ورُدَّ

مسحت المنديل ومسحت بالمنديل) فان الأول يقضي الشمول. والثاني التبعيض قالت الحنفية هذا إنما يصح لو ثبت محلها التبعيض وهو ممنوع. كيف (و) قد (نقل إنكاره عن ابن جني) حيث قال ان ذلك مما لا يعرفه أهل اللغة أي لم ينقل عنهم (ورد) في محصول الإمام (بانه شهادة نفي) أي والشهادة على النفي لا تسمع. فالظاهر أنه لا يدعي عدم الورود مستدلاً بعدم النقل. بل يمنع التبوت مستدلاً بذلك. كما أن الإمام نفسه قال رداً على من ادعى أن الباء للسببية هو ضعيف. لأنه لم يقل به أحد. وقد ينقل عن ابن مالك أنه قال ناقلاً عن الأصمعي أن الباء جاءت للتبعيض في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت ، وعن الفارسي كذلك كقوله:

«فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزّيفِ ببردِ ماءِ الحشرج»

أي قبلت شفة العشيقة. وقد كنت آخذاً ضفائرها. وكان لثمي ومصي فاها كشرب النزيف الذاهب المنقطع ماء بئره بعض برد ماء الحشرج. وهو

---

(١) التوبة ١٠٨

(٢) الحج ٣٠

بأنَّه شهادَة نَفي ،السادسة إنْما للحَصْر لأنَّ إنَّ للإثبات وَمَا للنّفي فيجيبَ الجْمع على ما أَمكنْ وَقدْ قالَ الأعشيٰ: ، وَإِنَّما العِزَّة للْكاثر ، والفرزدق،

الحسي بكسر الحاء وهو ما تشفعه الأرض من الرمل. فإذا صار إلى صلابة مسكته فينحصر عنه، الرمل فيستخرج وهو الاحتساء، كذا ذكر الجاربردي[1] .

المسألة (السادسة) كلمة (إنما للحصر لأن إنْ للاثبات وما للنفي) فبعد التركيب يجب أن يبقى على معناه لأن الأصل بقاء ما كان. (فيجب الجمع) بين النفي والإثبات (على ما أمكن) وحينئذ أما أن يحمل على إثبات المذكور ونفي ما عداه. أو على العكس. والثاني باطل اتفاقاً فتعين الأول وهو معنى الحصر وفيه نظر. أما أولاً فلأنه يلزم أن تكون ناصبة مثلها قبل التركيب. وثانياً أن ما النافية لها صدر الكلام فكيف تدخل أي عليها. وثالثاً أن إنما مثل لعلما وليتما وما فيهما كافة لا نافية. ورابعاً الاجتماع بين حرفي الاثبات والنفي بلا فاصل وخامساً نصب ما قائماً في قولنا إنما زيد قائماً لأن الحرف يعمل وإن زيد وسادساً وجوب نفي قيام زيد في إنما قام زيد لأن ما يلي ما منفى. وقد ينقل وجه آخر عن علي ابن عيسى الربيعي وهو أن كلمة إن لتأكيد الإثبات، ثم لما اتصلت به كلمة ما المؤكدة لا النافية ناسب أن يتضمن معنى القصر لأن القصر ليس إلا تأكد الحكم على تأكيد. وذلك لأن قولنا زيد جاء لا عمرو لمن يرده الملجيء بينهما يفيد إثباته لزيد صريحاً. وهو ظاهر. وضمناً في طولك لا عمرو إلا أنه إذا نفى عنه ثبت لزيدة لكونه مسلم الثبوت لاحدهما والإثبات الضمني تأكيد قطعاً. وكذا الصريح بالنسبة إلى نفس الحكم لأنه كان مسلم الثبوت قبل

---

(١) أقول عبارة القاموس اللثم المص ـ القرون الضفائر ـ التزيف الظمآن الذى يبس لسانه مر العطش ـ البرد بفتح الباء وسكون الراء البارد من الماء ـ الحشرج هو الحسى بكسر الحاء وتخفيف الياء وهو المكان المستوى السهل الذى به دقائق الحصى والمعنى عليها أنه لثم ومص فم معشوقته في حال أخذه بضفائرها وكان لثمه ومصه لفاها كحال شرب التزيف الظمآن الذى يشرب بعض الماء البارد المتكون في الحشرج ليزول بعض ما به من الظمآ فاضافة برد الى الماء من إضافة الصفة للموصوف فانظر الفرق بين العبارتين.

وَإنَّما يُدافعُ عنْ أحسابِهمْ أنا أو مثْلي ★ وَعُورض بقولهِ تعالى: ﴿إنَّما المؤْمِنُونَ الذّينَ إذا ذُكرَ اللهُ وَجلَتْ قلوبهم﴾[1] قلنا المُراد الكاملُون) أقول هذه المسألة تتضح بكلام المحصول فلنقل كلامه ثم تنزل كلام المصنف عليه. فنقول قال في المحصول الباء إذا دخلت على فعل لازم فإنها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد. وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون كهذه الأمثلة. وإنما تكون للتعدية إذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية إلى المفعولية. كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ الله لَذَهَبَ بَسْمعِهِمْ﴾[2] أي

ذكره في الجملة، قال الفاضل ويجب أن يعلم أن هذه مناسبة ذكرت لوضع إنما متضمناً معنى ما وإلا فلا يلزم اطرادها حتى يفيد كل ما هو تأكيد على تأكيد القصر. ثم الأولى في ذلك التمسك بقول النحاة. وإنما لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه. وبان الفصحاء استعملوها بمعنى ما وإلا. (وقد قال الأعشى) مخاطباً العلقمة مفضلاً عامراً عليه بأن العزة له لا لذاك. (ولست بالأكثر منهم حصى) أي عدداً (وإنما العزة للكاثر) أي للذي كثر عدد أتباعه وأشياعه فلو لم تفد إنما الحصر لفات الغرض. ومن في منهم ليست مثلها في زيد أفضل من عمرو. وإلا لما اجتمع مع تعريف الأفعل. (و) قال (للفرزدق) أنا الزائد الحامي الذمار أي الطارد الذي يحمي العهد[3]. (وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي) فإنه صح انفصال الضمير معه. ولا يصح المنفصل إلا لتعذر المتصل. ووجوه التعذر محصورة مثل التقدم على العامل ونحو ذلك من الوجوه. والكل منتف ههنا سوى الفصل لغرض، وذلك بان يكون المعنى ما يدافع إلا أنا بناء

---

(١) الانفال آية ٢.

(٢) البقرة ٢٠

(٣) فالذود الطرد وحمى فلان زماره بالكسر وفي بعده والزمر في الأصل الحث لأن ما تجب حمايته من الأهل والمال كانوا يحثون أنفسهم عليه.

أذهب سمعهم. والتعبير بالالصاق هو الصواب. ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره « ويَدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة. ومنها ما هو مجاز. كما هو معروف في كتب النحو. ثم قال: وإن دخلت على فعل متعد كقوله تعالى: ﴿وامْسِحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ (١) فتكون للتبغيض خلافاً للسقية. وعبر المصنف عنه بقوله وتجزء المتعدي قال في المعالم لأنها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صوناً للكلام عن العبث. وهذا أيضاً غير مستقيم. فقد تكون زائدة للتوكيد. كقوله تعالى ﴿تَنْبُتُ بالدهن﴾ أي تنبت الدهن وقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم﴾ (٢) أي أيديكم، وأيضاً فإن مسح يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزا عنه. والى آخر بحرف الجر وهو المزيل. والباء فيه للاستعابة فيكون تقدير الآية ﴿وامسحوا أيديكم برؤوسكم﴾ وحاصل ما فيه أن اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة. وهو صحيح. وأيضاً فجزم المصنف بأنها للتبغيض مناقض لما جزم به في المجمل والمبين كما ستعرفه. ثم قال لأنا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل. فإنه يعم في الأول. ويبعض في الثاني. وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق، وهذا أيضاً مردود فإن الفرق بينهما كونها في الأول ممسوحة، وفي الثاني ماسحة لا ما قاله، ثم قال وأنكر ابن جني

على أن الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه. ولا يتحقق إذا قال إنما أدافع عن أحسابهم لصيرورة المعنى حينئذ أنه يدافع عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم، (وعورض) ما يدل على كون إنما الحصر (بقوله تعالى: ﴿إنما المؤمِنُونَ الّذينَ إذا ذُكِرَ الله وُجلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ يعني لو أفاد إنما الحصر لاقتضت الآية أن كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن، واللازم باطل لأن بعض من كان كذلك مؤمن، (قلنا المراد) بالمؤمن في الآية (للكاملون) في الإيمان فاللازم أن

---

(١) المائدة ٦

(٢) المؤمنون ٢٠

(٣) البقرة ١٩٥

ورودها للتبعيض وقال إنه شيء لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف. وهذا أيضاً ممنوع فإن العالم بفن إذا علم منه الفحص قبل منه النفي فيه. ثم إنه قد ذكر ما يناقض ذلك. في المسألة الثالثة فإنه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذي هو دون تصريحهم بنفيه. نعم طريق الرد على ابن جنى بوروده في كلامهم فإنه قد اشتهر. قال الشاعر:

شربن بماء البحـر ثم تـرفعـت   متى لجج خضر لهن نئيـج

أي شربن من ماء البحر وقال الآخر:

فلثمت فاهـا آخـذاً بقـرونها   شرب النـزيف ببرد مـاء الحشرج

أي من برد وأثبته الكوفيون، ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم منهم الأصمعي والقتبي والفارسي في التذكرة. وقال به من المتأخرين ابن مالك، وهذه المسألة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم أن الشافعي إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به الصدق الاسم كما ستعرفه في المجمل والمبين ، والمسألة السادسة تقييد الحكم فإنما نحو إنما الشفعة فيما لو يقسم هل يفيد حصر الأول في الثاني على معنى أنه يفيد إثبات الشفعة في غير المقسوم، ونفيها عن غيره، وفيه مذهبان صحح الإمام وأتباعه أنها تفيد. وعلى هذا فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان. حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لأنه استدل بأن إن للإثبات وما للنفي كما سيأتي فافهم ذلك، واختار الآمدي أنها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد الإثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل عن البصريين، ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً، استدل الأولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقلي والنقلي أن كلمة إن لإثبات الشيء وما لنفيه، والأصل عدم التغيير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الإمكان، وحينئذ نقول لا جائز

. . . .

أن يجتمع النفي والإثبات على شيء واحد للزوم التناقض، ولا أن يكون النفي راجعاً إلى المذكور والإثبات للمسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق، فتعين العكس لأنه الممكن وهو المراد بالحصر، وهذا ضعيف لان المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زايدة كافة موطئة لدخول الفعل، الثاني أن العرب الفصحاء قد استعملوها في مواطن الحصر، قال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر

قال الجوهري معناه أكثر عدداً، قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة وليست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره، وقال الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

قال الجوهري يقال ذمر الأسد أي زأر وتذامر القوم أي حث بعضهم بعضاً على الحرب، وقولهم فلان حامي الذمار أي إذا ذمر وغضب حمى، ثم قال ويقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أي من أهله وغيرهم، ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة في الكاثر، وحصر الدفع فيه على أنها للحصر، (قوله وعورض) أي عورض ما ذكرناه بقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذِّينَ إذا ذُكِرَ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ فإنه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمناً وليس كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون في الإيمان جمعاً بين الأدلة. (فائدة) من أدوات الحصر إلا على اختلاف فيها يأتي في بابه ومنها حصر المبتدأ في الخبر نحو العالم زيد وصديقي زيد، وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة، ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري وجماعة نحو إياك نعبد قال (الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل

من يوجل قلبه ليس بمؤمن كامل، وبطلانه ممنوع الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالألفاظ) أي بألفاظ النصوص على الأحكام (وفيه مسائل) ثمان لأن الاستدلال بالخطاب يتوقف على أمرين، أحدهما عدم الخطاب بالمهمل.

الأولى لا يخاطبُنا الله تعالى بالمهمـل لأنهُ هَذيانٌ، احتجَّتِ الحَشْوَنَةَ بأوائلِ السُّورِ قلنَا أسماؤُها وَبأنّ الوقفَ علىٰ قوله تعالى . وَمَا يَعلمُ تأويلهُ إلا الله وَاجبٌ، وَإلا لاختصَّ المَعطوفُ بالحالِ قُلنا يَجوزُ حيْثُ لا لبْسَ مثْل . ﴿وَوَهَبْنا له إسحاق

وثانيهما عدم الخطاب بما في حكمه مثل أن يراد ما لا يفهم من اللفظ . لامتناع الاستدلال على الحكم على التقديرين . فهاتان مسألتان . ثم الخطاب إما أن يحتاج في الدلالة إلى ما ينضم إليه فهذه مسألة، أولا يحتاج فيكون مستقبلاً، ثم الخطاب المستقبل قد يدل على الحكم بمدلوله، وقد يدل بما يلزم من المدلول كما سيجيء، ودلالة بعض ما يلزم من المدلول على الحكم من المسائل المختلف فيها، فأورد المتفق عليه في مسألة، والمختلف فيه باقسامه في مسائل أربع. المسألة (الأولى لا يخاطبنا) أي لا يجوز أن يخاطبنا (الله تعالى بالمهمل) أي ما لادلالة له على المعنى (لأنه هذيان) والهذيان نقص وهو عليه تعالى محال، والظاهر أن هذا مصادرة كما قال الجاربردي إذ تقدم أن الهذيان هو اللفظ المركب المهمل فكأنه قيل لا يخاطب بالمهمل لأنه مهمل (احتجت الحشوية) في جواز الخطاب بالمهمل (باوائل السور) أي بالحروف المقطعة الواقعة في أوائلها نحو قوله تعالى: كهيعص ونحوه فانها مهملة مع أنه تعالى خاطب بها (قلنا) لا نسلم أنها مهملة بل هي (أسماؤها) أي أسماء السور على ما اختاره كثير من المفسرين (و) احتجوا أيضاً (بان الوقف على قوله تعالى: «وما يعلم تأويله» أي المتشابه (إلا الله واجب) حتى يكون قوله والراسخون في العلم مستأنفاً (وإلا) أي وإن لم تقف عليه لعطفنا قوله والراسخون على الله فيكون يقولون آمنا حالاً بمعنى قائلين ذلك وهو باطل. لأنه إما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلاً آمنا كالراسخون وهو غير جائز. أو حال عن الراسخون فقط. ولو كان كذلك (لاختص المعطوف بالحال) دون المعطوب عليه وهو باطل أيضاً لمخالفته القاعدة العربية. ثم إذا وجب الوقوف على الله كان المتشابه غير معلوم. فقد خاطبنا بما لا نفهم وهو المهمل ويؤكد ما قالت الحنفية المتشابه ما لا طريق يدركه أصلاً

وَيعْقُوبَ نافلة﴾ (١) وبقوله تعالى: ﴿كأنّه رُؤوسُ الشّياطين ﴾ (٢) قلْنا: مثْلُ في الاستقْباح الثانية لا يُغنْي خلافُ الظّاهر منْ غيْر بيان لأنَّ اللفظ بالنّسبةِ إليهِ

قال الفنري وفيه نظر لأن المهمل ما لا دلالة له لعدم الوضع. لا ما لا نعلم تأويله لجواز كونه موضوعاً مع ذلك. أقول المدعي جواز الخطاب بما لا تفهم أصلاً سواء سمي مهملاً أو غيره. (قلنا يجوز) تخصيص المعطوف بالحال (حيث لا لبس) أي لا التباس للعلم بكونها حالاً عن المعطوف دون المعطوف عليه (مثل) قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ أي حال كون يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أي ولد ولد إبراهيم إنما هو يعقوب دون إسحاق. وحينئذ يمنع كونه خلاف القاعدة مطلقاً. هذا ولكن المنقول عن ابن عباس رضي الله عنه الوقوف على الله ويؤكده قراءة ابن مسعود رضي الله عنه أن تأويله إلا عند الله، وما في مصحف أبي. ويقول الراسخون وهو المروي عن طاوُوس ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضي الله عنها. من رسوخهم إن آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله. وما روي عن عمر بن عبد العزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به لا يدفع قول الحشوية إلى أن يحمل نفي العلم بالمتشابه عن الراسخين على أنهم لا يعلمون حقيقته، وهذا لا ينافي أن يفهموا منه أموراً محتملة لا يقطع بكونها مراده تعالى فلا يلزم الخطاب المهمل. (و) احتجوا أيضاً (بقوله تعالى (طلعها (كأنه) رؤوس الشياطين) فان ذلك مهمل لا موضوع له (قلنا) لا نسلم أنه مهمل كيف ولكل من معنى المفردات وضع له اللفظ. غير أن الرأس هنا استعمل في غير ما وضع له لكونه موضوعاً للرأس الحقيقي. وهنا استعمل في أمر وهمي كأنياب الأغوال وأظفار المنية فهو مجاز لا مهمل. ولست أعني بالوهمي المعنى الجزئي المدرك بالوهم كصداقة زيد وعداوة عمرو ورؤوس الشياطين وأنياب الأغوال ليست من المعاني الجزئية، بل هي صورة تدرك

(١) الأنبياء ٧٢

(٢) الصافات ٦٥

باحدى الحواس الظاهرة لو وجدت بل المراد بالوهمي ههنا ما اخترعته المتخيلة من عند نفسها. كما إذا سمع أن الشياطين أشخاص كريهة المنظر أخذت في تصويرها تصور الأشخاص القبيحة الحيوانية واختراع رؤوس لها وأوجه بلغت غاية قباحة الهيئة وقبح المنظر. وهذا معنى قوله الفنري هو موضوع لتخيل يستقبحون ذلك المتخيل ويضربون المثل به في الاستقباح. وكأنه أراد الوضع المجازي لا الحقيقي. وقول المصنف قلنا هو (مثل في الاستقباح) إشارة إلى هذا المعنى. إلى أن جعله مثلاً مشكل. والظاهر أن التجوز في لفظ الرأس كما بينا، والمثل هو المجاز المركب الفاشي استعماله فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل. أي تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى، ولا خفاء أن ما نحن فيه ليس مركباً له صورة هي مدلولة حقيقية شبهت بها صورة أخرى واستعمل هو فيها، ولو سلم فليس هناك هيئة منتزعة من عدة أمور يؤيد ذلك أنه لا قائل بأن مثل أظفار المنية. وجناح بعوضة للمستحقر مثل وكأنه أراد بكونه مثلاً في الاستقباح أنه لفظ اشتهر تشبيه الصورة المستقبحة بمعناه، أو استعماله فيها. المسألة الثانية لا يغنى) أي الله تعالى من كلامه بمعنى يكون (خلاف الظاهر من غير بيان) أي نصب قرينة تدل عليه (لأن اللفظ) الخالي عن البيان (بالنسبة إليه) أي خلاف الظاهر (مهمل) أي غير مفيد لما عنى باللفظ كالمهمل. وهو لا يليق بكلامه تعالى (قالت المرجئة) ليس المراد بالآيات الموعودة ظواهرها أي ترتيب الوعيد على الماضي إذ هو لا يعاقب أحداً على معصية فإن رحمة الله تعالى أوسع من ذلك. كذا ذكر الفنري وقال الجاربردي هم ذهبوا إلى أن آيات الوعد والوعيد للترغيب والشفقة والترهيب من الملاهي والظلم كي لا يختل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب أقول الظاهر أن كلامهم في الآيات الواردة في عصاة المؤمنين فقط لاشهار القول منهم بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب. ولا ينفع مع الكفر طاعة. وما ذكر في المغرب من أن

أقول الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم. فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل. ثم أن بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لأنه لو كان جائزاً لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة المسألة الأولى لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال. وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخبْ والحاصل بما لا يفيد، وبينهما فرق لأن عدم الفائدة قد لا يكون لإهماله بل لعدم فهمنا. وقد صرح ابن برهان بجواز هذا. فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه إلا أن يتعلق به تكليف فإنه لا يجوز. والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمد وأبو الحسين في شرحه له، واستدلا للخصم بأن فائدته التعبد بتلاوته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى، قال الأصفهاني في شرحه له لا أعلم أحداً ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصاً في حق الله أن يكون نقصاً في حق الرسول، فإن السهو والنسيان جائزان على الأنبياء (قوله

معنى كونهم مرجئة عدم القطع بعفو أهل الكبائر. وعقوبتهم وتأخيرهم الحكم إلى القيامة من أرجائه بالهمز إذا اخرتـه. مشكل. إذ هذا عين مذهب أهل السنة القائلين بعدم وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله. ولعل الفرق أن أهل السنة قاطعين بأن يعذب العصاة. ألبتة للعمومات الوعيدية، وإن خص منها البعض المعفو عنه. وإلا لزم إلغاؤها بالكلية والخلف في الوعيد مع أنه لا يبدل القول لديه، وعند المرجئة يجوز أن لا يعذب أحداً منهم ولا يلزم الخلف إذ ليس المراد الوعيد الإخبار بترتيب العقاب. واعترضوا على ما ذكرنا بأنا لا نسلم أنه مهمل. وإنما يكون كذلك لو لم يفد شيئاً أصلاً وهو ممنوع. بل (يفيد إحجاماً) لأنه إذا تكلم بما ظاهره الوعيد مع كونه غير مراد حصل منه تخويف

احتجت الحشوية) أي على جوازه بثلاثة أوجه الأول أوردوه في القرآن في أوائل كثير من السور نحو ألم وطه، وجوابه أن لها معاني. ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور. الثاني قوله تعالى: ﴿وما يَعْلَمُ تَأويلَهُ إلا اللهُ والراسخون في العلم يقولون آمنّا به﴾ الآية وجه الدلالة أنه يجب الوقف على قوله إلا الله، وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبراً عنه، وإذا وجب الوقف عليه ثبت أن في القرآن شيئاً لا يعلم تأويله إلا الله، وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى، وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه حينئذ فيتعين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية بأن قائلين ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع أن يقول الله تعالى آمنا به، فيكون حالا من المعطوف فقط، وهو خلاف الأصل، لأن الأصل اشترك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات، وإذا انتفى هذا تعين ما قلناه وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه، ودعواه أولا في المهمل، وأجاب المصنف بأنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال، إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قدمت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا إسحقَ وَيَعْقُوبَ نافِلَةً﴾ [1]. فإنه نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد، وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به الثالث قوله تعالى: ﴿كأنَّهُ رُؤوس الشَّياطِينِ﴾ [2] فإن هذا التشبيه إنما يفيد أن لو علمنا

الفسقة فيحجمون عن الفسق، (قلنا حينئذ) أي على تقدير فتح هذا الباب (يرتفع الوثوق عن قوله تعالى) إذ لا كلام إلا ويحتمل إرادة ما وراء الظاهر، وأيضاً لو كان أمثالى هذه الفائدة مانعة إهمال اللفظ لما كان لفظ منا مهملاً لافادته أن التلفظ به حي ناطق واللازم باطل كذا ذكر الفنري. المسألة (الثالثة

---

(١) الأنبياء ٧٢

(٢) الصافات ٦٥

رؤوس الشياطين ونحن لا نعلمها، والجواب أنه معلوم للعرب فإنه مثل في الاستقباح متداول بينهم لأنهم يتخيلونه قبيحاً. وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم (فائدة) اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لأن منهم المجسمة. والجسم محشو، والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشا. لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته، فوجد كلامهم رديئاً، فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها. والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن، المسألة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبية ولا يجوز، أو يعني خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المواد مهمل لعدم إشعاره به، والخلاف فيه مع المرجئة فإنهم يقولون إنه تعالى لا يعاقب أحداً من المسلمين، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. قالوا وأما الآيات والاخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف. وفائدته الاحجام عن المعاصي، وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله، إذا ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهرة. وأيضاً فالاحجام إنما يكون عند العقاب، ولا عقاب، وهذه المسألة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار إليه المصنف إشارة بعيدة، وتفصيله ما قلناه، وأما الأوامر والنواهي فلا خلاف فيها، كما قال الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه ولا التي قبلها والمرجئة كما قال الجوهري مشتقة من الأرجاء وهو التأخير قال الله تعالى:

الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه) والمنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً لا ما يفهم من سوق الكلام، وما ثبت به يسمى الثابت بعبارة النص عند الحنفية. (فيحمل على) المدلول الحقيقي (الشرعي) إن وجد والشارع إنما يعرف الشرع لا اللغة كقوله عليه السلام: «في الإبلِ السّائِمةِ زكاة» فانه يحمل على وجوب الزكاة الشرعية (ثم) يحمل على المدلول (العرفي) إلا باعتبار الشرع

﴿أرجه وأخاه﴾ (1) أي أخره فسموه بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سبباً لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجاؤها أي أخروها وأدحضوها قال: (الثالثة الخطابُ إما أنْ يدلّ علىٰ الحُكمِ بمنْطوقهِ فيُحْمَل علىٰ الشرعيّ ثمّ العرْفيّ ثمّ اللّغويّ ثم المجازِ أوْ بمَفهومهِ وَهُوَ إما أنْ يَلزَم عنْ مُفْرد يَتوقّف عَلَيْه عَقلاً أو شرْعاً، مثلُ

العرف في كثير من الأحكام العربية كالإيمان وغيرها (ثم) يحمل على المدلول (اللغوي) حقيقة إن لم يكن ثمة صارف إذ هي الأصل (ثم) على المدلول (المجاز) إن دلت عليه قرينة (أو) يدل على الحكم (بمفهومه) أي ما يلزم المدلول (وهو) أي المفهوم (إما أن يلزم عن) مدلول (مفرد يتوقف) تحقق مدلول هذا المفرد (عليه) أي على هذا المفهوم (عقلاً أو شرعاً) والأول (مثل إرم) فإن المفهوم اللازم عن مدلوله الذي هو تحصيل فعل الرمي أخذ القوس مثلاً مما يتوقف هذا المدلول عليه. (و) الثاني نحو (أعتق عبدك عني) بالف درهم أو بغير شيء. والمفهوم اللازم من مدلول أعتق تمليك العبد بالبيع أو الهبة وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعاً إذ لا عتق فيما لا يملك ابن آدم. كأنه قيل في الأول خذ هذه القوس ثم ارم بها، وفي الثاني بع أو هب هذا العبد مني ثم كن وكيلي في الاعتاق فإن قلت ما ذكرتم يصح بدون ضم قوله عني باعتق. وإعتاق المرء عبده لا يتوقف على التمليك لآخر فيكون مما يلزم عن المركب دون المفرد. قلنا مجرد الاعتاق يقتضي سابقة الملك. ولهذا قال غانما وهو ملك لغير المخاطب فهم إيجاب تحصيل ملكه. مقدمة لتحصيل الإعتاق، وذكر الجاربردي قسماً آخر، وهو ما يتوقف عليه المفرد صدقاً مثل قوله عليه السلام: «رُفِعَ عن امّتِي الخطأ والنسيانُ وما استُكْرِهُوا عَلَيْهِ» أي حكْمها إذ لا يصدق أنه رفع نفس هذه الأشياء للقطع بتحققها. أقول الظاهر أنه مما يتوقف عليه صدق مفهوم المركب عقلاً لا مفهوم المفرد صدقاً إذ لا خفاء في أنه لا يتوقف مدلول كل من المفردات كالرفع من حيث هو وغيره كالحكم، وأن

---

(1) الشعراء ٣٦

ارْمِ وَأعْتِقْ عبدَكَ عني وَيسمَّى اقتضاءً أوْ مُركّب مُوافق وَهْوَ فحوى الخِطاب كَدلالةِ تحريمِ التّأفيفِ علىٰ تحريم الضّربِ وَجواز المُباشرةِ إلى الصبح على جَوازِ الصوْمِ جُنباً أو مُخالِف كلُزومِ نفي الحُكم عما عدا المذكورِ. وَيسمَّى دَليلَ الخطاب) أقول المسألة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض، أعلم أن الدلالة قد تكون بالمنطوق، وقد تكون بالمفهوم . قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كما سيأتي بيانه، الأول أن يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية، لأن النبي ﷺ بعث

المراد بالصدق فيما نحن فيه ما هو من خواص المركب الاسنادي، وإنما وقع في ذلك لأنه جعل في المختصر قسماً من مطلق الاقتضاء بناء على عدم التقييد بالمفرد كما سيجيء. وهو لا يتأتى بالنسبة إلى كلام المصنف، (ويسمى) أي كون المفرد بحيث يلزم عن فهم مدلوله مفهوم يتوقف عليه ذلك المدلول. (اقتضاء) ويقرب منه ما قيل أنه جعل غير المنطوق منطوقاً تصحيحاً للمنطوق. وما يلزم عما لا يتوقف مدلوله على اللازم يسمى إيماء وغيره ما سماه الحنفية إشارة النص، (أو) لا يلزم المفهوم عن (مركب موافق) مفهومه منطوقة في الحكم أي في الجواز والحرمة والإيجاب ونحوها، (وهو) أي هذا المفهوم اللازم عن المركب (فحوى الخطاب) ويسمى ما ثبت به من الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضاً أي معناه قال الله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهم في لَحْنِ القَوْلِ﴾ (١) واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وتسميه الحنفية الثابت بدلالة النص (كدلالة تحريم التأفيف) المدلول عليه بقوله. ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُما أفٍ﴾ (٢) (على تحريم الضرب) وجميع أنواع الأذى (و) دلالة (جواز المباشرة إلى الصبح) الدال عليه قوله تعالى: ﴿فالآنَ باشِرُوهُنَّ﴾ (٣) ـ إلى قوله

---

(١) سورة محمد ﷺ ٣٠

(٢) الاسراء ٢٣

(٣) البقرة ١٨٧

لبيان الشرعيات، فإن لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لأنه المتبادر إلى الفهم، فإن تعذر حمل على الحقيقة اللغوية. وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي. فإن لم يكن فإنه مشتركاً لا يترجح الا بقرينة قاله في المحصول ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف. وهذا يقتضي تأخير معرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الأصوليين أو ليسا متواردين على

- ﴿يتبين لكم الخيط الأبيض﴾ أي الصبح (على جواز الصوم جنباً) إذ لو لم يجز لوجب على الصائم أن يترك ساعة للغسل وأن يخليها عن الوطء، وهو مخالف لمنطوق الآية المقتضى لجواز المباشرة إلى تبين الفجر. وتوافق المدلول والمفهوم في الآية الأولى في التحريم. وفي الثانية في الجواز (أو) يلزم المفهوم عن مركب (مخالف) مفهومه منطوقه في الحكم (كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور) بسبب تخصيصه بالذكر كما سيأتي (ويسمى دليل الخطاب) أقول ههنا بحث من وجوه. الأول أنه جعل الاقتضاء من قبيل المفهوم دون المنطوق، وهو مخالف لما في كتبهم فانهم قسموا المتن إلى المنطوق والمفهوم، وجعل الأول ما يدل عليه اللفظ لما في كتبهم فانهم فسمّوا المتن إلى المنطوق والمفهوم، وجعل الأول ما يدل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً للمذكور. وحالا من أحواله ذكر ذلك الحكم ونطق به أولا. والتاني ما دل عليه لا في محله بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالا من أحواله. وقسموا المنطوق إلى صريح وهو ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن ولى غير صريح وهو ما يدل عليه بإحدى الدلالتين وفي قوله ذكر الحكم أولا إشارة إلى شمول تعريف المنطوق للقسمين وقسموا غير الصريح إلى المستفاد اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما مقصود للمتكلم أولا. والمقصود إما أن يتوقف عليه الصدق أو الصحة شرعاً وعقلا: أو يقترن المقصود فيه بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل المقصود لكان اقترانه بعيداً كاقتران الأمر

محل واحد فيه نظر. يحتاج إلى تأمل. وذكر الآمدي في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب أحدها هذا. وصححه ابن الحاجب والثاني يكون مجملا، والثالث قاله الغزالي أن ورد في الإثبات حمل على الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام «إني إذَنْ أصوُم» فإنه إذا حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار. وإن ورد في النهي كان مجملا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر، فإنه لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه، بخلاف ما إذا حمل على اللغوي. قال الآمدي والمختار إنه إن ورد في الاثبات حمل على الشرعي لأنه مبعوث لبيان الشرعيات. وإن ورد في النهي حمل على اللغوي لما قلناه من أن حمله على الشرعي يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به، وما ذكراه من أن النهي يستلزم الصحة قد أنكراه بعد ذلك وضعّفا قائله. فإن تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازي

بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة وجوب الاعتاق لكان بعيداً الأول من قبيل الاقتضاء، والثاني من الإيماء ويسمى تنبيهاً أيضاً، وغير المقصود من الاشارة، وقيد الاقتران بما ذكر في المختصر لا في كلام الآمدي والمنتهى واعترضه العلامة ببطلان الحصر لخروج ما لا يتوقف عليه، ولا يقترن بوصف كذلك عن الأقسام، ودفعه المحقق بأنه غير موجود بحكم الاستقراء فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأفيف ونطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم دلالة تمكث إحداهن شطر عمرها أي نصف عمرها، لا تصلي على أكثر الحيض. وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق صريح ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود، لكن يلزم من حيث أنه قصد المبالغة في نقصان دينهن. والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فيكون من قبيل الاشارة، وقسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون حكم غير المذكور موافقاً لحكم المذكور نفياً وإثباتاً، ومفهوم مخالفة وهو ما يكون حكم ذاك مخالفاً لحكم نطيعها وقسموه إلى مفهوم الاسم والشرط وغيرها، الثاني أنه أهمل ذكر الاشارة لأنها لم تدخل في النطوق

صوناً للكلام عن الإهمال. ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق. الثاني أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية. فتارة يكون اللازم مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة، وذلك بأن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، وتارة لا يكون مستفاداً من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطاً للمعنى المطابق بل تابعاً له، فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله ارم فإنه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والمرمى لأن العقل يحيل الرمي بدونهما. وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عني فإنه يستلزم سؤال تمليكه حتى إذا أعتقه تبينا دخوله في ملكه لأن العتق شرعاً لا يكون إلا في مملوك. وقد مثل في المحصول له بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف. وهذا القسم هو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أي الخطاب يقتضيه. وأما اللازم عن المركب فهو قسمين **أحدهما**: أن يكون موافقاً للمنطوق في الإيجاب والسلب، ويسمى فحوى الخطاب أو معناه كما قال الجوهري. قال وهو يمد ويقصر ويسمى أيضاً تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ فإنه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب أولى. فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لأن مجرد

على دأبه كما عرفت ولا في الاقتضاء لعدم اشتراط التوقف فيها، ولا في مفهوم المخالفة وهو ظاهر ولا في مفهوم الموافقة لاشتراط اتحاد الحكم بالنوع فيه مع الموافقة نفياً وإثباتاً دون الاشارة إذ من أمثلتها قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ المُهَاجِرِينَ﴾ (١) فإنه إشارة إلى زوال أملاكهم عما خلفوا في دار الحرب عند الحنفية مع أن حكم المنطوق إثبات سهم من الغنيمة لهم. والشافعية أيضاً يسلمون الإشارة على تقدير أن يكون الفقراء على حقيقتهم لكنهم يؤولون الفقر هنا يبعد اليد عن المال، الثالث: أنه شرط في الاقتضاء لزوم المفهوم عن مدلول مفرد، وقد يلزم من المركب من حيث هو مركب إليه الرابع: أن دلالة إطلاق

---

(١) الحشر ٨

التأفيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته. بخلاف مجرد الرمي فإنه يتوقف على القوس. وكقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام﴾ (١) إلى آخر الآية فإنه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح، ويلزم منه صحة الصوم جنباً وهو ما بين الفجر إلى الغسل، إذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة، ومثل المصنف بمثالين إشارة إلى معنيين. أحدهما: أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الأول وقد يكون مساوياً كالمثال الثاني، خلافاً لابن الحاجب في اشتراطه الأولوية. الثاني ما قال الإمام في المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما في المثال الأول، وقد لا يكون كالثاني، ثم قال والتمثيل بالتأفيف مبنى على أن تحريم الضرب لبس من باب القياس، وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القباس فافهمه، وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق، قال: ولكنه منطوق غير صريح بل لازم اللفظ، وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم، ولم يجعله الآمدي من المنطوق ولا من المفهوم، بل قسما لهما، وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء، القسم الثاني أن بكون مخالفاً للمنطوق، ويسمى دليل الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم المخالفة، وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد

وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسألة. إلا الغاية فانه أخرها إلى التخصبص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره إن

المباشرة إلى الصبح كما في قوله تعالى: ﴿فالآنَ بَاشِروْهُنّ﴾ (١) على جواز الصوم جنباً من قبيل الإشارة على ما صرح به القوم لا مفهوم الموافقة، كيف ويشترط فبه الاشتراك في معنى جامع كدفع الأذى المشترك بين التأفيف والضرب حتى توهم البعض أنه من باب القباس، ولا يشترط ذلك فيها، وبالجملة كلامه في هذا المقام مختل كما ترى، والشارحون لم ينبهوا على ذلك كأنهم لم يتنبهوا له

---

(١) البقرة ١٨٧

شاء الله تعالى قال: (الرابعة تعليقُ الحكم بالإسم يدلُّ علىٰ نفيهِ عنْ غيْرِهِ وَإلاَّ لَمَا جَازَ القياسُ خلافاً لأبي بكْرِ الدَّقاق وَبـإحدى صفتي الـذّات مثلَ في سـائِمةِ الغنم

المسألة (الرابعة) في أقسام مفهوم المخالفة ودليل الخطاب، وسماها الحنفية استدلالات فاسدة وذكر ها هنا أربعة، مفهوم اللقب والشرط والعدد. قال الفنري: ومن الأقسام مفهوم الحصر المستفاد من إنما ومفهوم الاستثناء والغاية ولم يذكر هنا، لكن البعض قد مضى، والبعض سيجيء، قيل إنما لم يذكر الحصر المستفاد من نفس المركب كحصر المبتدأ في الخبر في مثل صديقي زيد، لأن المختار عدم إفادته الحصر وفيه نظر. إذ المختار خلافه. ثم من المذكورات مفهوم اللقب وإليه أشار قوله: ﴿تعلق الحكم بالإسم﴾ علماً كان نحو زيد قائم . أو إسم جنس كقولك في الغنم. وكان (لا يدل على نفيه) أي نفي الحكم المعلق بهذا الإسم (عن غيره) أي غير مدلولي ذلك الإسم. فان المثالين لا يدلان على القيام من غير زيد، ونفي الزكاة في غير الغنم(وإلا) أي ولو دل هذا التعليق على النفي المذكور (ما جاز القياس) والتالي باطل اتفاقاً. أما الملازمة فلأن النص الدال على ثبوت الحكم في الأصل إن تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص، وإن لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل على نفي الحكم عن غيره، والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفي عليه، فإن قلت هذا لا يدل على نفي القياس الثابت حكم أصله بالإجماع مثلا فلا يدل على عدم جواز القياس مطلقاً، قلنا القدر المذكور كاف في الغرض فلتأمل، وأجيب عن الدليل بأن القياس يستدعي تساوي الأصل والفرع في المصلحة فإذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة. وإن كان مفهوم الصفة والشرط فليس بمفهوم اللقب. والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب وفاقاً. فإذا لم يجتمعا فكيف يدفع القياس كذا ذكر المحقق. قال الفاضل: قد علم أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية ولا تكفي المساواة، ولو صح ما ذكر من أن القياس يستدعي المساواة،

الزّكاةِ يَدلُّ ما لم يَظهر للتّخصيص فائدةٌ أخرىٰ، خلافاً لأبي حَنيفة وَابن سُريج وَالقاضي وَإمام الحرَمْين وَالغزَالي لنَا أنّه المُتبادِر منْ قولهِ عليهِ الصلاةُ وَالسّلامُ

وإذا حصلت دل على ثبوت الحكم في الفرع لمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوماً، والتابث ثابتاً بالنص ولزم رفض كثير من القواعد، أقول أراد المحقق بمفهوم الموافقة هنا فهم موافقة المسكوت للمذكور في الحكم ولو بالقياس/ لافهمها مستنداً إلى نص. يؤيد ذلك أن الضمير في قوله دل على الحكم في الفرع للقياس بالمعنى فاذا حصل التساوي دل القياس على ثبوت الحكم في الفروع وعلى وجه يفهم منه موافقة حكم الفرع لحكم الأصل في الإثبات أو النفي بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين. ويبطل أي لا يتبت مفهوم المخالفة المقتضى لكون أحدهما إيجاباً والآخر سلباً، والحاصل أن ليس المراد بمفهوم الموافقة ما يعبر عنه بدلالة النص عقد الحنفية، وبفحوى الخطاب عند الشافعية، وحتى يلزم ما ذكر. فان قلت التساوي إنما ثبت بالقياس ولا يمنع تحقق مفهوم المخالفة قبله، وبعد تحققه لا يجوز ورود القياس لكونه في مقابلة مفهوم النص. قلنا التساوي قبل القياس، وإنما هو مظهر فلا مفهوم مخالفة ثمة ولو سلم فالمفهوم مظنون مختلف فيه. والقياس متفق عليه فيرجع وقد يرد مفهوم اللقب بأنه يلزم منه الكفر في زيد موجود، وعيسى رسول الله لدلالتها على نفي وجود ما سوى زيد ورسالة عبسى عليه السلام، واعترض عليه بأن ذلك إنما يلزم لو ل تكن فائدة أخرى، وهي ههنا قصد الاخبار بما ذكر، وهو إنما يحصل بالتصريح بالاسم. قلنا هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور فلا يتحقق مفهوم اللقب حينئذ، ويستدل أيضاً بأن النص لم يتناول غير المنطوق بنفي الحكم عنه، مع أنه لم يوضع للنفي وبأن المؤثرات في إثبات شيء لا يكون مؤثراً في إتبات ضده، ورد بأنه لم لا يجوز أن يتناول محلا بالإيجاب بمنطوقه ومحلا بالنفي بمفهومه ويدل على إثبات شيء في محل وإتبات ضده في غيره، (خلافاً لأبي بكر الدقاق) وبعض الحنابلة واستدلوا بأن لا فائدة في التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم من الغير، وبأن

(مَطْلُ الغني ظُلم) وَمـن نحو قـولهمْ الميّـتُ اليهـوديُّ لا يُبصرُ، وَأنّ ظـاهـرَ التّخصيص يَستَدعي فائدة وَتخصيص الحكم فائدةٌ وَغيْرها مُنْتفٍ بالأصل فتَعيَّن

من قال ليست أختي بزانية تبادر منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك وأحمد، ولولا مفهوم اللقب لما تبادر. الجواب عن الأول منع حصر الفائدة فيه، وعن الثاني بأن ذلك من القرائن الحالية كالخصام وإرادة الإيذاء والتقبيح ومنها مفهوم الصفة وإليه أشار، (و) تعليق الحكم (باحدى صفتي الذات) أي الوجودية والعدمية، (مثل في سائمة الغنم الزكاة يدل) على نفي الحكم عما لو يوصف بتلك الصفة كافادة المثال نفي وجوب الزكاة في المعلوفة، (ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى) غير نفي الحكم من غير المذكور، وأما إذا ظهـرت فلا كخـروجـه مخرج العـادة كقـولـه تعـالى: ﴿وَرَبائِبكُمُ اللاّتي في حجوركم﴾ [1] فان الغالب كون الربائب في الحجور فقيد به لذلك. لا لأن حكم اللائي في غير حجوركم بخلاف. ومثل قوله عليه السلام: ايما امرأة نكحت نَفْسَها بغير إذن وَليِّها فَنِكَاحُها باطِلٌ» فان الغالب أن المرأة إنما تباشر نكاحها في نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه عدم بطلان النكاح. إذا نكحت نفسها بإذنه وككونه جواباً لسؤال عن المذكور أو لحادثة خاصة بالمذكور مثل أن يقول في السائمة زكاة إذا سئل هل في السائمة زكاة» أو بكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة. ثم ما ذكر مذهب الشافعي وأحمد الأشعري وجمهور الشافعية (خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي) رحمهم الله والمعتزلة (لنا أنه) أي نفي الحكم عما عدا الموصوف بالصفة (المتبادر) إلى الفهم (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام (مطل الغنى ظلم) فانه يتبادر إلى الفهم أن مطل غير المغنى ليس بظلم (ومن نحو قولهم الميت اليهـودي لا يبصر) فـانـه يتبـادر أن الميـت الغير اليهـودي يبصر ولذلك يستهزأ بهذا الكلام ويضحك منه وقد يجاب عن ذلك بأن المثال العرفي

---

(١) النساء ٢٣

وأنّ الترتيب يُشعر بالعلية كما ستَعرفهُ. وَالأصلُ يَنفي علّةً أُخرىٰ فينتفي بانتفائها. قيل لوْ دلَّ لدَلَّ إما مطابقةً أو التزاماً. قلنا دَلَّ التزاماً لما ثبتَ أنَّ

لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر إذ الغرض من المثال التنبيه عن أن كل صورة لا تخلو عن فائدة أخرى يفهم أهل اللسان منه هذا المعنى في فلولا عرفانهم بأنه لغة لما فهموا فالدليل في التحقيق فهم أهل اللغة هذا المعنى في صورة عرفية ويؤيد ذلك أنه لما سمع أبو عبيد القاسم بن سلام. قوله عليه السلام مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هنا يدل على أن مطل غير الغني لا يحل ذلك. فان قلت لا نسلم أنه فهم ذلك لغة لم يجوز أن يكون بناء على اجتهاده أي نظره واستدلاله في المباحث اللغوية. قلنا ثبوت أكثر اللغة يقول الأئمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه. وأنه لا يقدح في إفادة الظن وإلا لما ثبت مفهوم أكثر اللغة وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لأن اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهم لو نقلوا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد فان قلت لو سلم فمعارض بما روى عن الأخفش أنه نفى ذلك، فدل أنه ليس من مفهوم اللغة. لم يثبت نقل الاخفش له مثل ثبوت إثبات أبي عبيد فانه كرر ذلك في مواضع حتى صار القدر المشترك مستفيضاً فانه يروى عنه أيضاً أنه قال عند سماعه مطل الغنى ظلم هذا يدل على أن مطل غير الغنى ليسَ بطلم وحين سمع تأويل من أوله قوله ﷺ: «لانْ تُملَئ بَطْنُ الرّجُلِ قَيْحاً خيرُ من أن تُملَئ شِعْراً» بأن المراد الهجاء أو هجاء رسول الله ﷺ خاصة، قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لأن قليله وكثيره سواء فيه، فجعل الامتلاء من الشعر في قوم الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أنه غير الكثير ليس كذلك، فاحتج بالمفهوم بعدم الذم من تقدير الصفة فكيف من التصريح بها كذا ذكر المحقق (و) لنا أيضاً (أن ظاهر التخصيص) بالوصف (يستدعي فائدة) وإلا لكان لغواً وهو لا يليق بكلام آحاد البلغاء فضلا عن كلام الشارع، (وتخصيص الحكم) بالموصوف بالنفي عما عداه ظاهراً (فائدة وغيرها) أي غير هذه الفائدة

الترتيب يدلُّ على العليَّة، وَانتفاءُ العلةِ يَستلزمُ انتفاء مدلولها المساوي! قيلَ:

(منتف بالأصل) إذا الأصل فيما لم يقم دليل على ثبوته الانتفاء، بمعنى عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعدمه (فتعين) التخصيص والنفي عن الغير لكونه فائدة ظاهرة دون غيره. والحاصل أن المفهوم عندنا ظني يعارضه القياس. فيكفي فيه الظن بانتفاء الموجبات الأخر بعدم ظهور شيء منها بعد التفحص والتأمل. ولا يتوقف على الجزم بانتفائها، فإن قلت يجري هذا بعينه في مفهوم اللقب قلنا له فائدة أخرى وهي إفادة الكلام معه. ألا ترى أن حذف الغنم في قوله في الغنم زكاة يبطل الافادة وحذف السائمة من قوله في الغنم السائمة زكاة لا يبطلها. فلا بد أن يكون للسائمة فائدة غير تحقيق الإفادة فإن قلت هذا إثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن السكوت عنه لما فيه من الفائدة، والوضع ثبت بالنقل لا بما ذكر. قلنا لا نسلم أن إثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بينهم بطريق الاستقراء أن كل ما ظن أن الافادة للفظ سواء، تعين لكونه مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الاستقرائية فهوَ ثابت باستقراء وأنه يفيد الظهور فيكفي. (و) لنا أيضاً (أن الترتيب) أي الترتيب لحكم على وصف (يشعر بالعلية) أي بعلية ذلك الوصف لهذا الحكم (كما ستعرفه والأصل ينفي علة أخرى) لما ذكر وحينئذ تنحصر العلية في ذلك الوصف ظاهراً (فينتفي) الحكم (بانتفائها) أي الوصف لانتفاء المعلول عن انتفاء العلة المختصة به فثبت أن تعليقه بالوصف يدل على نفيه عما انتفى عنه الوصف، وبهذا سقط ما يقال أن أقصى درجات الوصف أن يكون علة وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلل شتى وعوارض هذه الأدلة و(قيل) التعليق لا يدل على ذلك إذ (لو دل لدل إما مطابقة أو التزاماً) وكلاهما منتف أما الأول فلان نفي الحكم عن الغير ليس ما وضع له اللفظ اتفاقاً وهو يدل أيضاً على نفي التضمن إذ هو ليس بجزء له باتفاق ولذا لم يفرده بالذكر. وأما الثاني فلانتفاء شرطه وهو سبق الفهم في اللزوم الذهني فإن تصور ثبوت الحكم في السائمة قد ينفك عن تصور نفيه عن

﴿وَلا تَقْتُلوا أَوْلَادَكَم خشيْةَ إملاقٍ﴾ [1] ليسَ كذلك قُلنا غيرُ المدّعَى) أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب. فنقول تعليق الحكم أي طلباً كان أو خبراً بالإسم أي وما في معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فإنه لا يدل على نفي القيام عن زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والآمدي وأتباعها ونقله إمام الحرمين في البرهان عن نص الشافعي، واحتج المصنف بأنه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه أن تحريم الربا مثلا في القمح يدل على هذا التقدير على أباحته في كل ما عداه مطعوماً كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لأن القياس على خلاف الدليل

المعلوفة وهذا يصح دليلا على نفي التضمن أيضاً. ولذا قال الفنري لم يفرده بالذكر لأنه التزام لغوي لكون الجزء لازماً للكل والمراد ها هنا اللغوي. (قلنا دل) على نفي الحكم (التزاماً لما ثبت أن الترتيب) أي ترتيب الحكم على الوصف (يدل على العلية)، أي علية الوصف الحكم وأن الأصل عدم علة أخرى (وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي) لها. قال الجاربردي وفيه نظر لأن شرط الالتزام أن يكون تصور الملزوم بنفسه مستلزماً لتصور اللازم، وعلى ما ذكر لا يصح إلا بانضمام تصور أمر آخر. أقول ذلك في الالتزام المعتبر عند أهل الميزان لا في المعتبر عند أهل الشرع والأدب. فإن (قيل) قوله تعالى: ﴿ولا تَقْتُلُوا أولادَكُمْ خَشْيَةَ إملاقٍ﴾ [1] ليس كذلك) إذ لا يدل على إباحة القتل عند عدم الخشية (قلنا) هو وأمثاله (غير المدعى) إذ المدعى صورة لا يكون للتخصيص فائدة أخرى ولهذه الصفة فائدة هي خروجها مخرج العادة إذ من عادتهم قتل الأولاد خشية الفقر .,أو لثبوت الحكم في غيره بالطريق الأولى . كما في قولك لا تغفل عن الله قليلا ★ ومنها مفهوم الشرط، ومنعه القاضي أبو بكر وعبد الجبار وأبو عبدالله البصري وجمهور الحنفية وقال به الكرخي والبصري وابن سريج وهو مختار المصنف، واليه أشار قوله (وكذا) أي كما

---

(١) الاسراء ٣١

باطل وهذا الدليل ضعيف لأمرين. أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الاباحة في كل ما عدا البر، والقياس إنما يدل على تحريم في الأفراد التي شاركت المنصوص عليه في العلة وهي المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص. فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصاً للمفهوم، وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز. كما سيأتي فتخصيص عموم المفهوم به أولى. الثاني ما ذكره الآمدي وهو أنه إنما يؤدي إلى إبطال القياس ان لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك. بل إنما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم، وغاية ذلك أنهما دليلان تعارضا لأن كلا منهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالحمص في مثالنا أباحة المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما، وذهب أبو بقز الدقاق من الشافعية إلى أنه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله في الأحكام، واحتجوا بأن التخصيص لا بد له من فائدة، وجوابه إن غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة، ومر بي في بعض التعاليق أن الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر. إذا قال محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فوقف. وحكى ابن برهان في التعجيز قولا ثالثاً أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد (قوله وباحدى صفتي الذات) أي وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة، كقوله ﷺ في سائمة الغنم الزكاة) فإن الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف، وقد علق الوجوب على احدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لكن الصحيح في المحصول وغيره أنه يفي جميع الأجناس نظراً إلى أن العلف مانع، والسوم مقتض. وقد وجد هذا كله إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور. فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي فمن الفائدة أن يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فإن ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة. أو يكون السوم هو الغالب، فإن ذكره إنما هو

. . . .

لأجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف. ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال إن الغلبة لا تدفع كون حجة وهذا الذي اختاره المصنف نقله الإمام والآمدي وأتباعهما عن الشافعي والأشعري وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن شريح والغزالي إلى أنه ليس بحجة واختاره الآمدي والإمام فخر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار أنه يدل عرفا لا لغة، ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً. ونقل الإمام فخر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط. فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغنى كما مثل المصنف. قال إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الأبيض يشبع إذا أكل. فإنه كاللقب في عدم الدلالة، ثم ذكر في آخر المسألة التي بعدها مثله أيضاً، فقال اعتبر الشافعي الصفة، ولم يفصل واستقر رأيه على إلحاق ما لا يناسب منها باللقب. لا جرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه يدلْ ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن إمام الحرمين على ما لا يناسب لأنه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب (قوله لنا) أي الدليل على أنه حجة ثلاثة أوجه **الأول** أن المتبادر إلى الفهم من قوله ﷺ مطل الغنى ظلم. أن مطل الفقير ليس بظلم. وإذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضاً في اللغة لأن الأصل عدم النقل لا سيا وقد صرح به في هذا الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم. وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر أن غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه ★ الثاني أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعى ذلك الشارع أولى. وتخصيص الحكم به فائدة محققة، والأصل عدم غيرها من الفوائد، فإن الكلام فيما إذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم، فإن قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه بعينه. قلنا اللقب فائدة أخرى وهي تصحيح الكلام لأن الكلام بدونه غير

. . . .

مفيد بخلاف الصفة،الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أي يكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه في القياس فيكون السوم مثلا علة للوجوب، والأصل عدم علة أخرى، وحينئذ ينتفي الحكم بانتفاء تلك الصفة لأن المعلول يزول بزوال علته، (قوله قيل لو دل لدل) أي استدل الخصم بوجهين أحدهما أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة أو تضمنا أو التزاماً، لأن الدلالة منحصرة في هذه الثلاثة لكنه لا يدل. أما المطابقة والتضمن فواضح لأن نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزأه حتى يكون تضمناً. وأما الالتزام فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه وقد يتصور السامع إيجاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عموم وجوب زكاتها. وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال إما مطابقة أو التزاماً

ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لأن تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما أنه مستلزم لتصور لازمه، وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، أن بكونه علة يستلزم انتفاء المعلوم المساوي، والمراد بالمساوي أن لا يكون له علة اخرى غير هذه العلة، واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس اخرى، إذ لو كان له علة اخرى لكان يثبت بالعلة الأولى، ويثبت بدونها فيكون أعم منها

والعلة أخص والأعم لا ينتفي بانتفاء الأخص، وحينئذ فلا يلزم انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الأخرى الثاني قوله تعالى: ﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إملَاقٍ﴾ [1] فإنه لو كان كما قلنا لكان في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الإملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام، وجوابه أن هذا غير المدعى لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم هنا له فائدتان إحداهما انه الغالب من أحوالهم أو الدائم

(١) الاسراء ٣١

والثاني أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى قال الخامسة التخصيصُ بالشرطْ مثل: ﴿وإنْ كُنَّ أُولاتِ حَملٍ فأنْفِقُوا عَلَيْهِنّ﴾ (١) فينْتفي المشروطُ بانتِفائهِ قيلَ تسْميةُ إنْ حرفَ شرْطٍ اصطِلاحٌ قُلنا الأصْل عدمُ النَّقْل، قيلَ يَلزمُ

يدل التعليق بالوصف على النفي عن الغير فكذا (الخامسة التخصيص بالشرط) أي تعليق الحكم عن شيء باداة الشرط يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه ذلك الشيء والأنسب أن يذكر لفظ التعليق هنا، والتخصيص فيما سبق (مثل) قوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن﴾ فإنه يدل على عدم وجوب الانفاق بعدم الحمل لما مر من الدلائل في مفهوم الصفة، لأن مثل كلمة إن إذا دخلت على شيء جعلته شرطاً لما ذكر بعده بإجماع أهل العربية فينبغي بانتفاء ذلك الشيء الذي جعل شرطاً له لأن شرط الشيء عبارة عما يتوقف عليه الشيء، وانتفاء الموقوف عليه يستلزم انتفاء ما يتوقف عليه وهذا معنى قوله. (فينتفي المشروط بانتفائه) أي الشرط (قيل) عليه (تسمية إن حرف شرط. اصطلاح) النحاة لا أنه موضوع للشرط بالمعنى المذكور لغة فيجوز أنه كان لغير الشرط في اللغة ثم هم نقلوه إليه واصطلحوا على ذلك (قلنا) اطلقوا عليه حرف الشرط و(الأصل) الحقيقة و(عدم النقل) فان (قيل) لو سلم ذلك لكن لا يسلم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وإنما (يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل) يقوم مقامه كما لو قيل صحت صلاتك ان توضأت، ولا يصح عدم الصحة لو لم يتوضأ لجواز أن تصح بشرط آخر كالتيمم. (قلنا حينئذ) أي حين إذ يكون للشرط بدل يقوم مقامه. (يكون الشرط أحدهما) أي البدل أو المبدل منه، فما فرض شرطاً وهو المعين من حيث هو لم يكن شرطاً، وحينئذ فلا يقدح عدم انتفاء المشروط بانتفائه فيما قلنا وهو شرط ينتفي المشروط بانتفائه لأن انتفاء أحدهما غير معين، إنما يكون بانتفاء كل منهما وحينئذ ينتفي المشروط قال صاحب التنقيح الشرط شائع في المعنيين أي الخارج المتوقف عليه شيء الغير

(١) الطلاق ٦

ذلك لوْ لمْ يكنْ للشرْطِ بدلٌ قُلنا حينئذ يكونُ الشّرطُ أحدهُما وَهوَ غيْرُ المُدَّعى ﴿وَلا تُكْرِهُوا فتَياتِكمْ علىٰ البغاءِ إنْ أَرَدْنَ تَحصُّناً﴾ [1] ليس كذلكَ قُلْنا لا نسلمُ بَلْ انْتفاءُ الحُرْمةِ لامْتناعِ الإكْراهِ. السادسة التَّخصيصُ بالعدَدِ لا يدلُّ على

المترتب عليه. كالوضوء، والمعلق عليه الذي يترتب عليه الحكم الغير المتوقف عليه كدخول الدار في إن دخلت الدار فانت طالق، ولا خفاء في أن الشرط بالمعنى الثاني لا ينتفي المشروط بانتفائه مثل أن يتحقق الطلاق بسبب آخر كالتنجيز مثلا. والجواب أنه ان اتحد السبب فذاك، وإن جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لأن الآخر وإن كان جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده، وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهر وإن لم يثبت قطعاً. (وهو غير المدعى) وتوقض ما ذكرناه و(قيل) قوله تعالى: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ [1] فيه تعليق الحكم وهو حرمة الاكراه بالشرط وهو إرادة التحصن مع أنه (ليس كذلك) أي لا يدل على انتفاء الشرط إذ حرمة الاكراه باقية وإن لم يردن التحصن، وإلا لزم جواز الاكراه فتخلف الحكم عن أدلتكم في هذه الصورة (قلنا لا نسلم) أي الاكراه لا ينتفي بإنتفاء ارادة التحصن ولا نسلم لزوم الاكراه (بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه) لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروهاً عندهن فيمتنع الإكراه عليه، فلا يتعلق به النهي لكونه غير مقدور للمكلف. وبهذا التقرير سقط ما يقال من أن النص عن الشيء لا يقتضي وجوده ومن أنه يجوز أن لا يردن شيئاً من البغاء والتحصن فتصور الاكراه على البغاء نعم يرد الأخير على من قال إذا لم يردن التحصن أردن البغاء فيمتنع الاكراه. وغيره المراغي محترزاً عن الإيراد بأنا لا نسلم ثبوت الحرمة إن لم يردن التحصن وإلا لزم الجواز. قلنا لا نسلم لجواز أن يردن البقاء وهو لا يجدى إذ للسائل أن يغير السؤال بأنه لا تنتفي الحرمة وإن انتفت الإرادة في صور عدم إرادة شيء منهما، وإلا لزم

---

(١) النور ٣٣

الزَّائدِ وَالنَّاقصِ) أقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة إن أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى: ﴿وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن﴾ فيه أمور أربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط. ودلالة إن عليه. وعدم المشروط عند عدم الشرط. ودلالة إن عليه فالثلاثة الأول لا خلاف فيها. وأما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف. والصحيح عند المصنف أنها عليه وهو الصحيح عند الإمام وأتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمساني عن الشافعي. ودليله أن النحاة قد نصوا على أنها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط. وذهب القاضي أبو بكر وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو منفى بالأصل واختاره الآمدي ونقله ابن التلمساني عن مالك وأبي حنيفة واعترضوا على الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها أن تسمية حرف شرط إنما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما، وليس ذلك مدلولا لغوياً فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكمَ وجوابه إنما نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك. إذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها، والأصل عدم النقل. وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث. الثاني أنه شرط لغة لا نسلم أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فإنه يكون له بدل يقوم مقامه وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل، والجواب أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك

الجواز فلا بد مما ذكرناه من الدقيقة ليدفع، وقد يجاب بأنه خرج مخرج الأغلب لان الإكراه على الزنا إنما يتفق في حق من يريد التحصن. أو بأنه أن سلمنا أن المفهوم اقتضى ذلك لكنه انتفى لمعارض أقوى منه وهو الاجماع، ومنها مفهوم العدد المشار إليه بقوله: (السادسة التخصيص بالعدد) على ما ذكرنا في حاصل المحصول واختاره المصنف (لا يدل على الزائد) على ذلك العدد (والناقص) عنه أي على انتفاء الحكم الثابت له كقوله الثالثة مركب فإنه لا يدل على نفى الحكم عما زاد أو نقص بمجرد العدد لأن الأعداد تخالف بالحقيقة أو لا جائزة الاشتراك في حكم لجواز ذلك في المتخالفين كالمتوافقين إما أنه يدل على مفهوم الناقص

الشيء بعينه شرطاً، بل الشرط أحدهما، وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معاً لأن مسمى أحدهما لا يزول على أنه شرط بعينه الثالث ولو كان المعلق بأن ينتفى عند انتفاء ما دخلت عليه إن لكان قوله تعالى: ﴿ولا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ على البغَاءِ إن أردْن تَحَصُّناً﴾ دليلا على أن الإكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً قلنا لا نسلم أنه ليس كذلك أي لا نسلم أن الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز. فان عدم حرمته لا يستلزم جوازه. لأن زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده

بالتضمن ولا يدل على مفهوم الزائد بشيء من الدلالات، فما لا نزاع فيه قال الجاربردي ولي فيه نظر. يعني أن المتخالفين يجب اختلافهما في الحكم ومع هذا فهو جاز في مفهوم الصفة أقول إن أريد الاختلاف في جميع الأحكام فممنوع. وإن أريد في البعض فلا ينافي الاشتراك في البعض. وفي مفهوم الصفة وجد ما يوجب تخالف الموصوف وغيره في الحكم المذكور غير التخالف كما بينا بخلاف العدد إذ لا موجب ثمة لعدم الاشتراك سوى التخالف. وهو غير موجب لما ذكرنا. وقيل أنه يدل على نفي الحكم عما عداه لأنه عليه الصلاة والسلام بعد أن نزل قوله تعالى: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ [1] قال، ﴿لأزيدَنّ على السَّبْعِينْ﴾ ففهم أن حكم ما فوقها بخلافها وأجيب بأنا لا نسلم فهمَ ذلك كيف وليس المراد ههنا خصوصية العدد بل المبالغة في الوصف بالكثرة كما في قوله تعالى: ﴿ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذراعاً﴾ [2] فحينئذ يتساوى السبعون وما فوقها ولعله عليه الصلاة والسلام إنما قال ذلك استمالة لقلوب الأمة وترغيباً لهم في الدين. وبأن الغفران قبل نزول الآية بالسبعين وما فوقها ومن الجائزات فبعد النزول انتفى جواز الغفران بها فبقي الجواز بما فوقها على أصله. فلذا قال لأزيدن لا لأن الآية دلت على ذلك كذا قالوا أقول فيه نظر إما في الأول فلأن

---

(١) المنافقون ٦

(٢) الحاقة ٣٢

عقلا لأن السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى، وههنا قد انتفى الموضوع لأنهن إذ لم يردن التحصن فقد أردن البغاء وإذا أردن البغاء امتنع إكراههن عليه لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده . وإذا كان ممتنعاً فلا تتعلق به الحرمة لأن المستحيل لا يجوز للتكليف به . ★ المسألة السادسة الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجرده على حكم الزائد والناقص عنه لا نفياً ولا إثباتاً ، ومنهم من قال يدل ونقله الغزالي في المنحول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم ما نصه، واما الشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوماً ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد. وأمثلته لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان أيضاً ، فقال إن الشافعي والجمهور يقولون بهذه الأشياء وضم إلى ذلك أيضاً مفهوم الحد يعني الغاية. قال في المحصول وقد (يدل عليه لدليل منفصل كما إذا كان العدد علة لعدم أمر فإنه يدل على امتناع ذلك الأمر في الزائد أيضاً لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفائها ، كقوله ﷺ : « إذا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لم يَحْمِلْ خَبَثاً » وكذلك إن لم يكن علة ، ولكن أحد العددين إما الزائد أو الناقص داخل في العَدَد المذكور على كل حال، كما إذا كان الحكم حظراً أو كراهة ، فإنه يدل على ثبوته في الزائد فإن تحريم جلد المائة مثلا أو كراهته يدل على ذلك في المائتين، ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فإن كان الحكم وجوباً أو ندباً أو إباحة فإنه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لا على نفيه ولا على إثباته. وهذه المسألة لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدي موافقاً لما قاله الإمام والمصنف قال (السابعة النَّصّ

الترغيب في الدين إن كان للمنافقين النصوص في حقهم أنه تعالى لا يغفر لهم فضائع. وإن كان للمؤمنين مع أنهم علموا أن الاستغفار لهؤلاء غير مقيد فكذلك. بل الترغيب في ترك الاستغفار ليثبتوا على الإيمان ولينفروا عن النفاق أشد التنفر، ويمكن أن يقال أنه لترغيب الكفار أو المنافقين الغير المنصوص على عدم غفرانهم بأن يظهر لهم كمال شفقة الرسول في حق الأمة فيتسبب عن ذلك

إمَّا أن يَسْتقل بإفادَة الحُكم أوْ لا . المُقارنُ لهُ إمَّا نصٌّ آخرُ مثلُ دَلالة قوْله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [1] مع قولِهِ تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [2] على أَنَّ تاركَ الأمرِ يَستحقُّ العقابَ وَدَلالةُ قولِهِ تعالىٰ:

الإيمان أو الإخلاص أو لترغيب المؤمنين في الثبات على الإيمان بازدياد يقينهم بحقيقة نبوته بمشاهدة كمال شفقته على الأمة، وأما في الثاني فلظهور دلالة الآية على عدم إرادة خصوصية العدو وأنه تعالى لا يغفر لهم وإن استغفر لهم مراراً غير محصورة، وحينئذ لا نسلم بقاء جواز الغفران بما فوقها، بل الأقرب أن يقال معنى الآية أنه تعالى لا يغفر لهم ما داموا على النفاق، ويجوز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم أو ظن ما فوق السبعين سبب لإخلاصهم أو خلاص بعضهم. فلذا قال لأزيدن، وقيل الحق التفصيل وهو أن العدد إن كان علة علق الحكم بها فالتعليق به يدل على ثبوت الحكم في الزائد دون الناقص لوجود العلة، وهي ذلك العدد فيه لا في الناقص. كاندفاع النجاسة بالقلتين يقتضي اندفاعها بأكثر منها لا بأنقص، وإن لم يكن علة فالحكم إن كان خطراً أو إباحة فكذلك كتحريم جلد مائة على القاذف يقتضي حرمة مائتين، وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يقتضي كراهة الزائد، وإن كان إيجاباً كوجوب خمس صلوات أو إباحة كاباحة نكاح الأربع، أو ندباً كتصدق دينار في وطء الحائض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزائد، ولا خفاء في أن فيه تسليم أن العدد بداية لا يدل على شيء من ذلك بل بدليل زائد. المسألة (السابعة النص إما أن يستقل بإفادة الحكم) وقد مر البحث في كيفية دلالته بمنطوقه ومفهومه (أولا) يستقل بل يحتاج إلى ما يضم إليه. (و) المنضم إليه (المقارن له) وهو (إما نص آخر) ثم هذا النص مع الأول إما بحيث يدل كل منها على مقدمة من مقدمتي الدليل (مثل دلالة قوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾ مع (دلالة قولــه

---

(١) طه ٩٣ .

(٢) سورة الجن ٢٣ .

﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ [1] مع قوله: ﴿وَالوالداتُ يرْضعْن أَولادهُنَّ حولين كاملين﴾ [2] علىٰ أَنَّ أقلَّ مُدَّة الحْمل ستَّة أشهرٍ أوْ إجماع كالدَّالّ علىٰ أنَّ الخالة بمثابة الخال في إرْثِها إذا دلَّ نصٌّ عليه) أقول قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه. وقد يدل بمفهومه. قال الإمام والكلام في هذه المسألة

تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾) فإن الأول يدل على الصغرى وهو أن تارك الأمر عاص. والثاني على الكبرى وهو أن كل عاص يستحق النار. والمجموع المركب منها وهو الشكل الأول يدل (على أن تارك الأمر يستحق العقاب) وهو النتيجة أو بحيث يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين والآخر على ثبوت بعض ذلك الحكم لأحدهما. فيتعين ثبوت الثاني للآخر (و) هذا مثل (دلالة قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً مع قوله: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ لمن أراد أن يتم الرضاة) (على أن أقل مدة الحمل) أي أقلها (ستة أشهر) فإن الأول يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً والثاني يدل على أن بعض هذه المدة وهي أربعة وعشرون شهراً يحتمل أن يحمل على الحمل باليد. أو يقول انه تعالى ذكر شيئين فضرب لهما مدة فكانت لكل منهما بكمالها كالأجل المضروب للدينين إلا أنه قام المنقص في أحدهما لهما مدة فكانت لكل منهما بكمالها كالأجل المضروب للدينين إلا أنه قام المنقص في أحدهما وهو الحمل والرضاع ثلاثون شهراً والثاني يدل على أن بعض هذه المدة وهي أربعة وعشرون شهراً يحتمل أن يحمل على الحمل باليد. أو يقول انه تعالى ذكر شيئين فضرب لهما مدة فكانت لكل منهما بكمالها كالأجل المضروب للدينين إلا أنه قام المنقص في أحدهما وهو الحمل كالإجماع على أن أقله ستة أشهر. وحديث عائشة رضي الله عنها في أنه لا يكون أكثر من سنتين فيبقى في الثاني على ظاهره وقوله تعالى ﴿حولين﴾ لا يدل على نفي الزائد ولو

---

(١) الاحقاف ١٥

(٢) البقرة ٢٣٣

فيما إذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه، وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم أي لا يحتاج إلى أن يقارنه غيره كقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ [1] ونحوه وقد يحتاج إليه. والمقارن له قد يكون نصاً وقد يكون إجماعاً. فإن كان نصاً فله صورتان إحداهما أن يدل أحد النصين على إحدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الأخرى. فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾ مع قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله﴾ الآية على أن تارك الأمر يستحق العقاب فان الآية الأولى دالة على أنه يسمى عاصياً والثانية دالة على استحقاق العاصي العقاب فينتج تارك الأمر يستحق العقاب. الصورة الثانية أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك لأحدهما فوجب القطع بأن باقي الحكم ثابت. الثاني كقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً (وقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين﴾ الآية تدل على أن أكمل مدة الرضاع سنتان فيلزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة

سلم فمحمول على مدة استحقاق الأجرة وكذا قوله عليه السلام لارضاع بعد حولين (أو إجماع) عطف على إما نص آخر أي المقارن الغير المستقل إما نص أو إجماع (كدلالة ما دل على إرث الخال) من النص نحو قوله تعالى: ﴿وأولو الأرحَام بَعْضُهُمْ أولىٰ ببعضٍ﴾ [2] (مع الإجماع الدال على أن الخالة بمثابته) أي الخال في النسبة إلى الميت لكون كل منهما فرعاً لأصل أصل الميت (على إرثها) أي الخالة أقول وهذا إنما يستقيم لو لم تتناول صيغة الذكور التي ميز بينها وبين المؤنث بعلامة للنساء بالتغليب وفيه نزاع وإن اتفقوا على انتفائه في مثل الرجال وعلى ثبوته في مثل الناس ومن ما وعلى تقدير عدم التناول يجوز ثبوت الحكم في الخالة بالقياس أو دلالة النص، إلا أنه لا نزاع في المثال. وقد يكون المقارن

---

(١) البقرة ٤٣ - (١١٠)

(٢) الاحزاب ٦

أشهر. وأما الإجماع فكما إذا دل نص على أن الخال يرث وأجمعوا على أن الخالة بمثابته فنستفيد إرثها من ذلك النص بواسطة الإجماع. وذكر الإمام في المحصول أن المقارن قد يكون أيضاً قياساً كإثبات الربا في التفاح. وقد يكون قرينة المتكلم كما إذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي. فإنا نحمله على الشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فنحمله على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع (والله أعلم).

تم بحمد الله الجزء الأول ويليه الجزء الثاني

القياس مثل دلالة النص الدالة على حرمة الربا في البر مع القياس الدال على أن التفاح بمثابته على الحكم بحرمة الربا في التفاح. وقد تكون قرينة حالية كدلالة قوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» مع شهادة حال المتكلم وهو أنه بعث لبيان الأحكام الشرعية دون اللغوية، على أن المراد بيان المبيح للسفر لا بيان أقل الجمع (والله أعلم).


تم بحمد الله الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله الأوامر والنواهي

فهرست

الجزء الأول من شرح الأسنوي على منهاج الأصول للبيضاوي

الصفحة

الصفحة



[redacted]